

ISTORIE ȘI TEOLOGIE

IN HONOREM
PR. PROF. UNIV. DR. IOAN-VASILE LEB

VOL. I

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

Istorie și Teologie

In honorem

pr. prof. univ. dr. Ioan-Vasile Leb



**Gabriel-Viorel Gârdan
Bogdan-Paul Ivanov
Daniela-Luminița Ivanovici**
(Editori)

I S T O R I E ȘI TEOLOGIE

**I N H O N O R E M
PR. PROF. UNIV. DR.
IOAN-VASILE LEB**

Vol. I

**PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ
2021**

ISBN 978-606-37-1003-2 (general)

ISBN 978-606-37-1006-3 (vol. I, online)

© 2021 Editorii volumului. Toate drepturile rezervate.

Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul editorilor, este interzisă și se pedepsește conform legii.

**Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu, nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro>**

Virtuțile unui adevărat dascăl și părinte

CA O PRIMĂ ARIPĂ DINTR-UN diptic academic festiv, volumul de față își propune să onoreze, prin contribuțiile sale științifice de primă importanță, viața și activitatea părintelui profesor Ioan-Vasile Leb, un veritabil dascăl universitar, cu o reală deschidere internațională, dar și un ctitor de școală istoriografică bisericească.

Germinația acestui volum festiv a fost lungă și sinuoasă, el plecând de la ideea de a marca împlinirea vârstei de 65 de ani ai părintelui profesor Ioan-Vasile Leb, dar din motive obiective a ajuns să îi poată fi oferit doar în pragul celui de-al paisprezecelea lustru de viață. Cu toate acestea contribuțiile sale rămân vii, sunt cu atât mai valoroase cu cât au primit și patina timpului. Ele exprimă recunoștința și prețuirea arătate părintelui de prieteni, colegi, teologi, istorici și oameni de cultură, dintre care astăzi unii nu mai sunt printre noi.

Volumul de față cuprinde 40 de contribuții ale unor profesori de teologie și istorici, de primă mărime, dintre care 11 dintre ele sunt ale unor teologi străini, cu precădere din spațiul german și nu numai. Articolele de față arată deschiderea internațională, lungile și constantele legături cu teologi și institute de Teologie din străinătate, cu care părintele profesor Ioan-Vasile Leb a avut schimburi de idei și colaborări, de-a lungul carierei sale. Toate vorbesc despre câmpul de studiu vast al istoriei sacre, dar și profane în care a lucrat părintele profesor, despre proiectele pe care le-a îndrăgit, despre vo-

cația ecumenică a teologului și, mai ales, despre oamenii pe care părintele i-a întâlnit, la devenirea cărora a contribuit și care acum își exprimă recunoștința și considerația.

Alături de un al doilea volum, deja apărut, care cuprinde în aproape 800 de pagini contribuțiile doctorilor și doctoranzilor pe care părintele profesor i-a îndrumat în studiile lor, volumul de față vorbește prin studiile cuprinse în el despre istorie, teologie și cultură, dar mai presus de toate, este o mărturie despre prietenie și colegialitate, despre admirație și recunoștință.

Părintele profesor, ajuns la o vârstă de la care poate privi senin la munca sa de o viață, și-a asumat „situația nefastă a istoricului creștin”, după inspirata expresie a părintelui Georges Florovsky¹, cu entuziasmul tânărului care descoperă că în istorie nu îți propui doar să reconstitui cât mai veridic trecutul și să îl readuci la viață, ci te „întâlnești cu ființe vii”. În acest sens, istoricul Henri-Irénée Marrou vorbea într-una din cărțile sale care nu ar trebuie să lipsească din recuzita academică a niciunui istoric care se respectă, despre istorie ca fiind „o întâlnire cu aproapele”, cu viața, cu aspirațiile și, în ultimă instanță cu sufletul lui².

Acest lucru presupune o minte deschisă și un suflet generos, care are suficientă înțelepciune să ofere spațiul celui care nu mai poate vorbi să revină la viață. Această experiență de studiu și viață i-a fost deschisă părintelui profesor Ioan-Vasile Leb prin întâlnirile esențiale pe care le-a avut în viața sa, prin dascălii săi care i-au modelat sufletul și mintea și prin toți cei cu care a împărtășit idei, proiecte, cunoaștere și viață. În această categorie subțire se înscriu: părintele profesor Ioan Rămureanu, care a coordonat studiile doctorale

¹ Brandon Gallaher și Paul Ladouceur (eds.), Georges Florovsky, *Scrieri Esențiale*, traducere din limba engleză de Dragoș Dâscă și Octavian-Adrian Negoită, 2021, Editura Doxologia, Iași, pp. 345-391.

² Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*, 1975, Éditions du Seuil, p. 96, 99.

ale părintelui Leb, începute în anul 1976, la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București, dar și profesorii Friedrich Heyer și Adolf Martin Ritter, ultimul fiind și semnatarul unui studiu în volumul de față³, de la Facultatea de Teologie Evanghelică a Universității Karl-Ruprecht din Heidelberg, care i-a conferit doctoratul în anul 1981⁴. De la bun început personalitatea și profilul academic al părintelui profesor Ioan-Vasile Leb a avut deschiderea internațională, care i-a lărgit orizontul de studiu și i-a îmbogățit în permanență metoda de cercetare.

Cu această deschidere și cu o reală ținută academică, părintele profesor a pășit în câmpul generos al carierei universitare, mai întâi ca asistent și lector universitar la Institutul Teologic Ortodox din Sibiu, în perioada anilor 1982-1989, iar din anul 1990 s-a alăturat echipei de profesori clujeni care au reînființat Institutul Teologic Ortodox din Cluj, desființat în anul 1952. În această nouă epocă a zidirilor, care aveau și rolul de a vindeca rănille și nedreptățile istoriei comuniste, părintele profesor a adus la Cluj atât experiența universitară autentică de la Sibiu, cât și exigența academică a școlii germane în care s-a format. Ambele au fost embleme după care școala teologică clujeană s-a ghidat foarte mulți ani.

Practic, părintele Leb a devenit în anul 1990, prin concurs, profesor universitar (suplinitor) la Institutul Teologic Universitar din Cluj-Napoca, unde a deținut și funcția de prorector și șef de catedră în forma de agregare autonomă a școlii teologice universitare de atunci. Începând cu anul 1992, prin intrarea Institutului Teologic în Universitatea „Babeș-Bolyai”, a devenit conferențiar universitar.

³ Adolf Martin Ritter, „Kaiser Konstantin und das Problem der Toleranz in historischer und theologischer Sicht”

⁴ Teza cu titlul *Die orthodox- altkatholischen Beziehungen, bilateral und im Rahmen der Ökumenischen Bewegung (Relațiile ortodoxo - vechi catolice, bilateral și în cadrul Mișcării ecumenice)*, susținută la Heidelberg în anul 1981 a primit recunoașterea în România în anul 1989.

În anii integrării Facultății de Teologie Ortodoxă în Alma Mater Napocensis, ca una din primele facultăți care au deschis calea spre dezvoltare a Universității clujene, părintele profesor Leb s-a angajat în efortul instituțional, alături de rectorul Andrei Marga, de profesorul Nicolae Bocșan și de cadrele didactice, de a ridica Facultatea la standardele academice clujene. Implicarea sa în toate aceste eforturi a făcut ca în scurt timp școala de teologie clujeană să fie una în care exigența și excelența academică să fie valori recunoscute, asumate și căutate de foarte mulți studenți, dar și de alte cadre didactice universitare care s-au alăturat corpului profesoral clujean. La această reușită care se vede și astăzi părintele Leb a contribuit în mod decisiv prin faptul că a inclus în circuitul academic internațional Facultatea clujeană și astfel a deschis-o spre noi colaborări internaționale, care s-au dovedit în timp extrem de fertile.

Din anul 1999 părintele a devenit profesor titular la catedra de Istorie Bisericească Universală în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș- Bolyai” din Cluj- Napoca, iar în cadrul ei a îndeplinit mai multe funcții administrative, precum cea de Prorector al Institutului Teologic, în perioada anilor 1990-1992, de prodecan al Facultății între anii 1992-1996, de Decan, între anii 2000-2004 și de Director al Școlii Doctorale „Isidor Todoran” a Facultății, între anii 2012-2017. S-a numărat printre fondatorii Centrului de Studii Ecumenice și Interreligioase al Universității Babeș-Bolyai și ai Institutului de Istorie Eclesiastică al aceleiași universități.

Printre colaborările internaționale ale părintelui profesor care îl onorează și care au deschis calea unor dialoguri instituționale cu Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca se numără calitatea de profesor asociat (Lehrbeauftragter für Historische Theologie) la Institutul Teologic Ortodox din cadrul Universității „Ludwig-Maximilian” din München, Germania, calitate pe care părintele a avut-o mai

bine de 14 ani, în perioada anilor 2005-2019, dar și cea de Profesor asociat, „*Programme interuniversitaire européen Socrates-Gratianus*”, la Institut Catholique din Paris, deținută în perioada anilor 2000-2011.

Toată această experiență universitară și de conducere i-a validat părintelui profesor Ioan-Vasile Leb calitățile de ctitor de școală teologică și de școală de istoriografie bisericească și au dus la o ridicare a nivelului de pregătire academică în școala teologică clujeană. Este oricând o bucurie să îl întâlnești pe părintele profesor pe holurile facultății și să vezi în el întrupate într-un mod coerent și natural eleganța, exigența, excelența academică, cu care și-a onorat vocația de dascăl, dar și bonomia și bucuria pe care o vedea în studenții pe care îi forma și care intuiau dăruirea părintelui.

Toate acestea sunt valori care îl definesc pe părintele profesor Leb ca dascăl și ca om, valori pe care le-a clădit și la temelia Facultății de Teologie clujene și care merită să fie păstrate și cultivate și în viitor. Și dacă tot vorbim despre valori, câteva dintre ele pe care le considerăm esențiale pentru părintele profesor Ioan-Vasile Leb este neapărat nevoie să le amintim.

Deschiderea universitară este în primul rând un blazon ce conferă celui care îl poartă viziune înaltă și noblețe, dar îi dă și o responsabilitate care îl obligă la atitudine, înțelepciune și viziune. Această calitate respirată în toată viața sa, și pe care părintele profesor Leb a întrupat-o în mod natural și firesc, i-a garantat nu doar succesul activității sale academice, dar l-a transformat într-un model de adevărat dascăl universitar. Cu atât mai mult, în contextul unei lipse de modele pentru un învățământul universitar de calitate în România, aceste virtuți devin profetice și se cer întrupate de toți cei care aspiră spre o carieră universitară și sunt astfel capabili să își asume deplin misiunea de păstori sufletești sau pe aceea de formatori de caractere.

Această înălțime academică, dublată de slujirea sacerdotală, se exprimă prin virtuți pe care părintele profesor Leb le trăiește în mod natural și pe care a știut să le pună în lucrare nu pentru gloria lui, ci pentru studenții pe care i-a pregătit, pentru lumea în care aceștia vor da mărturie despre credința lor. De altfel, această chemare a părintelui profesor se dovedește inclusiv în acest moment festiv că nu a fost pentru cinstiri sau onoruri, ci pentru responsabilitate și jertfă.

Și pentru că vorbim despre păstori și dascăli autentici, trebuie să subliniem o altă virtute esențială: prezența. Sentimentul pe care îl trăiești, atunci când ai un dascăl care vede înaintea lui este acela de prezență liniștitoare în care te poți încrede. Te ajută și faptul că ai permanent convingerea că un asemenea dascăl și părinte știe tot timpul ce are de făcut și, mai ales, că este oricând gata să îți sară în ajutor, atunci când ai nevoie de el. Chiar și atunci când face observații, și o face ori de câte ori este nevoie, zâmbetul lui îți dă încredere și tonul părintesc te motivează și te responsabilizează.

În timp, părintele Ioan-Vasile Leb s-a dovedit un veritabil om de echipă. A trudit cot la cot cu cei mai buni, a învățat de la ei și împreună cu ei, a avut mereu generozitatea să-i pună în valoare pe coechipieri, s-a bazat pe sprijinul lor și a știu să fie alături de aceștia necondiționat. Mai mult, a putut gusta din bucuriile și succesele lor ca fiind ale lui. Această virtute i-a permis să se integreze în mediul academic universitar clujean recunoscut pentru exigențele sale, dar și pentru prețuirea pe care o acordă unor coechipieri de valoare.

O altă virtute pe care un dascăl adevărat și un părinte duhovnicesc luminat o întrupează în mod apostolic este orizontul larg în care se mișcă și gândește. Puțini au puterea și curajul să privească spre lumea de dincolo de ei și să vadă că în urmă lasă nu neapărat rezultatele imediate, ci viziunea largă și mai ales acțiunile și atitudinile care anticipează

foarte bine viitorul. De aceea, un dascăl ar trebuie să fie liniștit în fața istoriei pe care o scrie și să nu își pună neapărat problema cum va intra în ea, ci să facă totul pentru a se ridica la înălțimea ei. El poate fi convins că marea istorie are meritul incontestabil de a reține exclusiv doar ce o transformă adânc și doar ceea ce o forțează să meargă mai departe și mai în sus.

Dar poate cea mai importantă calitate a unui dascăl de teologie este curajul. Curajul de a fi acolo unde este nevoie, de a avea înțelepciunea să spună întotdeauna ce trebuie și de a ști exact ceea ce așteaptă lumea de la el.

Având aceste intuiții în suflet, părintele Ioan-Vasile Leb, în calitatea lui de profesor universitar și de părinte sufletesc, a acționat în toată viața și activitatea sa firesc, nu pentru confortul său sau pentru imaginea lui, ci în primul rând pentru a-și onora misiunea și încrederea la care a fost chemat. Toate aceste virtuți și atitudini, pe care le vedem admirabil trăite și puse în mișcare de părintele profesor Ioan-Vasile Leb și de toți oamenii autentici de catedră și de slujire, care s-au ridicat la înălțimea acestei chemări, au lărgit lumea și au dat posibilitatea și generațiilor viitoare de a privi cu îndrăzneală spre viitor.

În acest moment, nu putem decât să îi dorim părintelui profesor Ioan-Vasile Leb multe și bune rodiri viitoare în câmpul teologiei și al slujirii, cu tot mai mulți ucenici, tineri și cititori, însetați după înnoirea minții și a sufletului!

EDITORII

IOAN-VASILE LEB

Biobibliografie selectivă

PR. PROF. UNIV. DR. IOAN-VASILE LEB s-a născut la data de 30 ianuarie 1953 în localitatea Mihăileni, județul Sibiu, din părinții Ioan și Minerva (născută Vlad), familie cu veche tradiție preotească. Din partea tatălui, este cunoscut preotul Pavel Leb (cca. 1790-1888), ctitor și revoluționar în anul 1848 și străbunic al lui Valeriu Braniște (1869-1928), iar din partea mamei, Pr. Pavel Vlad (1874), Pr. Ioan P. Vlad (1874-1921) și Pr. Aurel Vlad (?), iar Pr. Nicolae Vlad (1850-1938) a fost ctitorul bisericii din Șelinbăr, în timpul mitropolitului Nicolae Bălan. Tradiția se continuă azi prin fratele Mircea Leb, preot în Săcele, și prin fiul acestuia, Mircea Leb jr. din Brașov. Bunicul, Moise Leb (1885-1972), a fost cantorul bisericii timp de 68 de ani (1904-1972), iar celălalt bunic, Ioan Vlad, a fost primarul satului în anii '40.

Tânărul Ioan-Vasile a urmat clasele I-V la Mihăileni, continuând la Școala generală nr. 2 din Mediaș, unde s-a mutat cu părinții. A urmat apoi cursurile liceale la Liceul „Stephan Ludwig Roth” din același oraș, absolvind examenul de bacalaureat în anul 1972.

În toamna anului 1972 s-a înscris la Institutul Teologic Universitar din Sibiu, încheind studiile de aici în anul 1976 cu obținerea licenței în Teologie, prezentând teza cu titlul *Relațiile dintre Răsărit și Apus în secolul al XV-lea. Sinodul de la Ferrara Florența (1438-1439)*, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Milan Șesan. În urma concursului de admitere, din

toamna aceluiași an, a urmat cursurile de doctorat la Institutul Teologic Universitar din București, disciplina Istoria Bisericească Universală (1976-1977), având ca îndrumător pe Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu.

În primul an de doctorat a obținut, prin concurs, o bursă de studii de la Diakonisches Werk der EKD – Stuttgart, Germania, ceea ce i-a dat posibilitatea de a studia la Facultatea de Teologie Evanghelică a Universității Karl – Ruprecht din Heidelberg, care i-a conferit doctoratul (1981), specializarea Konfessionskunde, cu teza: *Die orthodox-altkatholischen Beziehungen, bilateral und im Rahmen der Ökumenischen Bewegung*, având ca îndrumător pe prof. dr. Friedrich Heyer, co-referent fiind prof. dr. Adolf Martin Ritter. Titlul a fost echivalat în 17 decembrie 1989 la Institutul Teologic Universitar din București, specializarea Istoria Bisericească Universală (cu teza: *Relațiile ortodoxo – vechi catolice, bilateral și în cadrul Mișcării ecumenice*).

În toamna anului 1982 și-a început activitatea didactică, fiind numit profesor de Istorie bisericească și Limba engleză la Seminarul Teologic din Caransebeș, în toamna aceluiași an fiind transferat la Institutul Teologic Universitar din Sibiu, în calitatea de Asistent suplinitor, apoi titular și lector universitar.

În anul 1990, prin concurs, a devenit profesor universitar (suplinitor) la Institutul Teologic Universitar din Cluj-Napoca, unde a deținut și funcția de prorector. Începând cu anul 1992, prin intrarea Institutului Teologic în Universitatea „Babeș-Bolyai”, a devenit conferențiar, iar din 1999, profesor titular la catedra de Istorie Bisericească Universală în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca. În cadrul aceleiași instituții, părintele profesor a îndeplinit mai multe funcții administrative din 1990 până în 2017, precum cea de Prorector al Institutului Teologic, în perioada anilor 1990-1992, de prodecan al Facultății între anii 1994-1996, de Decan, între anii 2000-2004,

de Director al Centrului de Studii Ecumenice și Interreligioase al Universității Babeș-Bolyai, în perioada 2006-2009, și de Director al Școlii Doctorale „Isidor Todoran”, a Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, între anii 2012-2017.

S-a numărat printre fondatorii Centrului de Studii Ecumenice și interreligioase al universității Babeș-Bolyai și ai Institutului de istorie Ecleziaistică al aceleiași Universități.

În plan familial, pr. prof. univ. dr. Ioan-Vasile Leb s-a căsătorit în anul 1983 cu Rodica-Georgeta Țerbea, asistent universitar, și au împreună două fete, Ioana-Cristina (n. 1983) și Irina-Maria (n. 1985), și trei nepoți: Mihai-Andrei (n. 2013), Andreea-Maria (n. 2020) și Georgia (n. 2020).

În 30 ianuarie 1985 a fost hirotonit diacon de către mitropolitul Antonie Plămădeală al Ardealului, iar în 30 ianuarie 1992 preot, de către Preasfințitul Irineu Bistrițeanul, episcop vicar al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului.

Studii

- **1968-1972**, Liceul „Stephan Ludwig Roth” din Mediaș (Diplomă de Bacalaureat/ 1972).
- **1972-1976**, Institutul Teologic Universitar din Sibiu (Teza de licență: *Relațiile dintre Răsărit și Apus în secolul al XV-lea. Sinodul de la Ferrara-Florența (1438-1439)*, sub îndrumarea pr. prof. dr. Milan P. Šesan).
- **1976**, Doctorand, Institutul Teologic Universitar din București, disciplina Istorie Bisericească Universală.
- **1977-1981**, Bursier la Diakonisches Werk der EKD – Stuttgart, Germania – cu specializare la Facultatea de Teologie Evanghelică din Heidelberg.
- **1981**, Doctor în teologie – specializarea Konfessionkunde, cu teza *Die orthodox-alkatholischen Beziehungen, bilateral und im Rahmen der Ökumenischen Bewegung*, sub îndrumarea prof. dr. Friedrich Heyer și a prof. dr. Adolf Martin Ritter.

- **1989**, (echivalarea titlului de doctor în teologie) Institutul Teologic Universitar din București, specializarea Istorie Bisericească Universală, cu teza: *Relațiile ortodoxo-vechi catolice, bilateral și în cadrul Mișcării ecumenice*, sub îndrumarea pr. prof. univ. dr. Ioan Rămureanu.

Experiență profesională

- **1999-octombrie 2019, Profesor** titular, iar apoi, până azi, profesor asociat la Facultatea de Teologie Ortodoxă, din cadrul Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, specializarea Istoria Bisericească Universală.
- **1991-1999, Conferențiar**, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj, din cadrul Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca.
- **1990-1991, Profesor suplinitor**, Institutul Teologic Ortodox din Cluj-Napoca.
- **1989-1990, lector**, Institutul Teologic Universitar din Sibiu.
- **1982-1989, Asistent universitar**, Institutul Teologic Universitar din Sibiu.
- **1982, profesor**, Seminarul Teologic din Caransebeș.
- **1992, Hirotonit preot.**
- **1985, Hirotonit diacon.**

Funcții administrative

- **2012-2017**, Director al Școlii Doctorale „Isidor Todoran”, UBB Cluj-Napoca.
- **2006-2009**, Director al Centrului de Studii Ecumenice și Interreligioase, UBB Cluj-Napoca.
- **2004-2008**, Șef de catedră al Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.

- **2000-2004**, Decan al Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.
- **1994-1996**, Prodecan al Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.
- **1990-1992**, Prorector al Institutului Teologic Ortodox din Cluj-Napoca.

Misiuni didactice în străinătate

- **2005-prezent, Profesor asociat (Lehrbeauftragter für Historische Theologie)** la Institutul Teologic Ortodox, Universitatea „Ludwig-Maximilian“ din München, Germania.
- **2000-2011, Profesor asociat**, „Programme interuniversitaire européen Socrates-Gratianus“, Institut Catholique de Paris.
- **1 august-1 septembrie 2000**, cercetare bibliografică la Berna, cu o bursă acordată de Biserica Veche-Catolică din Elveția.
- **28 august-15 septembrie 1995**, cercetarea bibliografică, bursă dată de Diakonisches Werk, Heidelberg, Germania.

Activitate științifică

I. VOLUME DE AUTOR

1. **Ioan-Vasile Leb**, Viorel Ioniță (coord.) *Istoria Bisericească Universală. Vol. I. Manual pentru Facultățile de Teologie din Patriarhia Română*, Basilica, București, 2019 (Ediția a II-a, Basilica, București, 2021), 734 p.
2. **Ioan-Vasile Leb**, Viorel Ioniță (coord.) *Istoria Bisericească Universală. Vol.II, partea a II-a. Manual pentru Facultățile de Teologie din Patriarhia Română*, Basilica, București, 2021, 1040 p.

3. **Ioan-Vasile Leb**, Konstantin Nikolakopoulos, Ilie Ursa, *Die Orthodoxe Kirche in der Selbstdarstellung. Ein Compendium*, coll. Lehr-und Studienbücher Orthodoxe Theologie Band 4, LIT Verlag Dr. W. Hopf Berlin, 2016, 340 p.
4. Andrei Șaguna, *Corespondența*, V, studiu introductiv și note de Nicolae Bocșan, **Ioan-Vasile Leb**, Gabriel-Viorel Gârdan, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2011, 287 p.
5. Andrei Șaguna, *Corespondența*, IV, ediție, studiu introductiv și note de Nicolae Bocșan, **Ioan-Vasile Leb**, Gabriel-Viorel Gârdan, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2011, 271 p.
6. **Ioan-Vasile Leb**, Gabriel-Viorel Gârdan, Marius Eppel, Pavel Vesa, *Instituțiile ecleziastice. Compendiu de legislație bisericească (secolul al XIX-lea)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010, 360 p.
7. Nicolae Bocșan, **Ioan-Vasile Leb**, Marius Eppel, Gabriel-Viorel Gârdan, *Instituțiile Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania (1850-1918). Studii*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009, 414 p.
8. Andrei Șaguna, *Corespondența*, III, ediție, studiu introductiv și note de Nicolae Bocșan, **Ioan-Vasile Leb**, Gabriel-Viorel Gârdan, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009, 485 p.
9. **Ioan-Vasile Leb**, Gabriel-Viorel Gârdan, *Chipuri și scene din istoria creștinismului american. Perioada colonială (1607-1776)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, 150 p.
10. Andrei Șaguna, *Corespondența*, II, ediție, studiu introductiv și note de Nicolae Bocșan, **Ioan-Vasile Leb**, Gabriel-Viorel Gârdan, Beatrice Dobozi, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, 609 p.
11. Andrei Șaguna, *Corespondența*, I,2, ediție, studiu introductiv și note de Nicolae Bocșan, **Ioan-Vasile Leb**,

- Gabriel-Viorel Gârdan, Bogdan Ivanov, Vasa Lupulovici, Ioana Herbil, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2007, 308 p.
12. Andrei Șaguna, *Corespondența*, I,1, ediție, studiu introductiv și note de Nicolae Bocșan, **Ioan-Vasile Leb**, Gabriel-Viorel Gârdan, Pavel Vesa, Bogdan Ivanov, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2005, 568 p.
 13. **Ioan-Vasile Leb**, *Istoria Bisericească Universală: note de curs anul II, partea a I-a, pentru nevăzători*, Cluj-Napoca, 2005 (text în lb. română în alfabetul Braille).
 14. **Ioan-Vasile Leb**, *Istoria Bisericească Universală: note de curs anul I, partea a II-a, pentru nevăzători*, Cluj-Napoca, 2005 (text în lb. română în alfabetul Braille).
 15. **Ioan-Vasile Leb**, *Biserica în acțiune*, Limes, Cluj-Napoca, 2001, 172 p.
 16. **Ioan-Vasile Leb**, *Dialogul ortodoxo-vechi catolic. Stadiul actual și perspectivele sale, Renașterea*, Cluj-Napoca, 2000, 198 p.
 17. **Ioan-Vasile Leb**, *Biserică și implicare. Studii privind istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Limes, Cluj-Napoca, 2000, 195 p.
 18. Adrian Andrei Rusu, Nicolae Sabău, Ileana Burnichioiu, **Ioan-Vasile Leb**, Maria Markó-Lupescu, *Dicționarul mănăstirilor din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, 286 p.
 19. **Ioan-Vasile Leb**, *Teologie și istorie. Studii de Patristică și Istorie bisericească*, Editura Arhidiecezana, Cluj-Napoca, 1999, 271 p.
 20. **Ioan-Vasile Leb**, *Die Rumänische Orthodoxe Kirche im Wandel der Zeiten*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1998, 167 p.
 21. **Ioan-Vasile Leb**, *Ortodoxie și vechi-catolicism sau Ecumenism înainte de Mișcarea Ecumenică*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1996, 332 p.

22. **Ioan-Vasile Leb**, *Orthodoxie und Altkatholizismus. Eine hundert Jahre ökumenische Zusammenarbeit (1870-1970)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1995, 262 p.
23. **Ioan-Vasile Leb**, *Die Entwicklung der orthodox – altkatholischen Beziehungen, bilateral und im Rahmen der ökumenischen Bewegung*. Teza de doctorat, Heidelberg, 1981, 471 p. (șapirograf).

II. VOLUME EDITATE

1. Leonard Swidler, Khalid Duran, Reuven Firestone, *Trilogia. Evrei, creștini și musulmani în dialog*, Emilian-Iustinian Roman, Gianina-Elena Roman, Gabriel-Viorel Gârdan, Paula Bud (trad.), ediție și studiu introductiv **Ioan-Vasile Leb** și Gabriel-Viorel Gârdan. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2013, 251 p.
2. **Ioan-Vasile Leb**, Gabriel-Viorel Gârdan, Dacian Bud-Căpușan (coord.), *Integrarea europeană și valorile Bisericii*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, 528 p.
3. Miguel de Salis Amaral, *Două viziuni ortodoxe cu privire la Biserică: Bulgakov și Florovsky*, Daniela Chețan (trad.), ediție de **Ioan-Vasile Leb** și Gabriel-Viorel Gârdan, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009, 457 p.
4. **Ioan-Vasile Leb**, *Ortodoxie și ecumenism* (coord.), Renașterea, Cluj-Napoca, 340 p.
5. **Ioan-Vasile Leb**, Radu Preda (ed.), *Unitatea Bisericii. Accente eclesiologice pentru mileniul III. Biblie și multiculturalitate II. Acta Conferinței internaționale desfășurate la Cluj-Napoca în zilele de 22-24 mai 2003*, Limes, Cluj-Napoca, 2005, 460 p.
6. **Ioan-Vasile Leb**, Radu Preda (coord.), *Culte și statul în România. Colocviul internațional desfășurat la Cluj-Napoca în zilele de 10-11 mai 2002*, Acta, Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, 174 p.

7. **Ioan-Vasile Leb**, (coord.), *Biserică și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, 461 p.
8. **Ioan-Vasile Leb** (ed.), *Bartolomeu Valeriu Anania. In Honorem*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, 138 p.
9. **Ioan-Vasile Leb** (coord.), *Toleranță și conviețuire în Transilvania secolelor XVII-XIX*, Limes, Cluj-Napoca, 2001, 408 p.
10. **Ioan-Vasile Leb** (ed.), *Teologie și cultură transilvană în contextul spiritualității europene în sec. XVI-XIX*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1999, 263 p.
11. Gheorghe G. Stănescu, *Studii de Istorie Bisericească Universală și Patristică*, îngrijirea ediției, studiu introductiv, bibliografie suplimentară și indice de nume și locuri de **Ioan-Vasile Leb**, coll. *Restituiri*, 1, Editura Arhidiecezania, Cluj-Napoca, 1998, 230 p.
12. Gheorghe G. Stănescu, *Mohamed Profetul*, îngrijirea ediției, studiu bio-bibliografic și bibliografie suplimentară de **Ioan-Vasile Leb**, Dacia, Cluj-Napoca, 1998, 193 p.

III. TRADUCERI

1. *Memoriul din 1743 al lui Inochentie Micu, în: Deznaționalizarea și maghiarizarea românilor din Ardeal prin Biserică și școală, înainte de 1 decembrie 1918*, **Ioan-Vasile Leb**, Vasilica Cristea, Adrian Podaru (trad.), editat de Ioan Străjan, Altip, Alba Iulia, 2009, pp. 156-169.
2. Konstantin Nikolakopoulos, *Studii de Teologie Biblică*, **Ioan-Vasile Leb**, Ilie Ursa (trad.), Renașterea, Cluj-Napoca, 2008 (Titlul original: Konstantin Nikolakopoulos, *Die unbekannten Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode*, coll., Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, Band 7, Aachen 2000, 172 p.).

3. Michel Quesnel, *Dăruita-mi veșnicie*, **Ioan-Vasile Leb**, Rodica-Georgeta Leb (trad.), Limes, Cluj-Napoca 2007, 102 p. (Titlul original: *L'éternité qui m'est offerte*, Desclée de Brower, Paris, 1998, 134 p.).
4. Arhiepiscopul Basile Krivocheine, *În lumina lui Hristos. Sfântul Simeon Noul Teolog (949-1022). Viața-Spiritualitatea-Învățătura*, **Ioan-Vasile Leb**, Gheorghe Iordan (trad.), EIBMBOR, București, 1997, 432 p. (Ediția a II-a, 2005).

IV. STUDII, CONFERINȚE ȘI ARTICOLE

IV.1. Publicate în străinătate

1. **Ioan-Vasile Leb**, „The Romanian Orthodox Church and the Old Catholics from 1874 to 1974”, în: Daniel Munteanu (Hg.), *„Ökumene ist keine Häresie” Theologische Beiträge zu einer ökumenischen Kultur*, BRILL / Ferdinand Schöningh, Paderborn 2021, pp. 594-605
2. **Ioan-Vasile Leb**, „Petrusdienst und Papstamt aus orthodoxer Sicht”, în: Philipp Thull (Hrsg.), *„Papstamt und Ökumene – ein Widerspruch!? Ökumenische Perspektiven des Papstamtes”*, Evangelische Verlagsanstalt Leipzig – Bonifatius Verlag Paderborn 2016, pp. 70-80.
3. **Ioan-Vasile Leb** și Ilie Ursa, „Einführung in die Geschichte der Orthodoxen Kirche”, în: **Ioan-Vasile Leb**, Konstantin Nikolakopoulos, Ilie Ursa, *Die Orthodoxe Kirche in der Selbstdarstellung. Ein Kompendium*, coll. Lehr- und Studienbücher Orthodoxe Theologie Band 4, LIT Verlag Dr. W. Hopf, Berlin, 2016, pp. 11-59.
4. **Ioan-Vasile Leb**, „Orthodox Dialogue with the Old Catholic Church”, în: Pantelis Kalaitzidis, Thomas Fitzgerald, Cyril Hovorun, Aikaterini Pekridou, Nikolaos Asproulis, Dietrich Werner and Guy Liagre (eds), *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological*

- Education*, Volos Academy Publications (in collaboration with WCC Publications, Geneva, and Regnum Books International, Oxford), Volos, Greece, 2014, pp. 497-504.
5. **Ioan-Vasile Leb**, „La signification théologique-ecclesiale de la Synodalité: points fortes et questions ouvertes. Un point de vue orthodoxe”, Manlio Sodi, Riccardo Perri (Ed.), *PATH. Pontificia Academia Theologica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 13 (2014/1), pp. 137-146.
 6. **Ioan-Vasile Leb**, „Die Orthodoxen in Siebenbürgen im Lichte von Reisebeschreibung des Pastors Conrad Jacob Hiltebrandt (1629-1679)”, în: Florin Dobrei (coord.), *Religious freedom and constraint-theological-historical landmarks*, Stockholm: Felicitas; Deva: Editura Devei și Hunedoarei, 2013, pp. 71-92.
 7. **Ioan-Vasile Leb**, „Die Rumänische Orthodoxe Kirche heute”, în: Andreas Hölscher, Anja Middelbeck – Warwick, Markus Thureau (Hrsg.), *Kirche in Welt. Christentum im Zeichen kultureller Vielfalt*, coll. *Apeliotes. Studien zur Kulturgeschichte und Theologie*, Herausgegeben von Rainer Kampling, Band 12, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main 2013, pp. 229-241.
 8. **Ioan-Vasile Leb**, „Le défi de la famille pour le futur de la société et du monde”, în: Francesco Piloni (ed.), *La comunione nuziale. Oriente e Occidente in dialogo sull'amore umano e la famiglia*, Cantagalli editore, Siena, 2011, pp. 147-159.
 9. **Ioan-Vasile Leb**, „Die drei anerkannten Nationen und vier Konfessionen im Siebenbürgen des 17. Jahrhunderts und der Rechtsstatus der Rumänen, die weder als Nation anerkannt waren noch eine rezipierte Religion besaßen”, în: Johann Marte, Viorel Ioniță & alli (eds.), *Die Union der Rumänen Siebenbürgens mit der Kir-*

che von Rom. Band I, Von den Anfängen bis 1701, Fundația Pro Oriente, Editura Enciclopedică, București, 2010, pp. 25-33.

10. **Ioan-Vasile Leb**, „L’Immigration et la Question de l’admission aux Sacrements”, în: *L’Année canonique*, Cerf, Paris, 52, 2010, pp. 135-142.
11. **Ioan-Vasile Leb**, „The Inter-Religious Dialogue, a Chance for the Future”, în: Andrei Marga, Theodor Berchem, Jan Sadlack (eds.), *Living in Truth. A Conceptual Framework for a Wisdom Society and the European Construction*, Presa Universitară Clujeană, 2008, pp. 681-694.
12. **Ioan-Vasile Leb**, „Saint Basil the Great (329-379) and Pope Damasus of Rome (366-384). A moment of the relations between the Eastern and the Western Christianity”, în: *Orthodoxes Forum*, München, 23 Jahrgang 2009, Heft 2, pp. 155-162.
13. **Ioan-Vasile Leb**, „Personale Identität und Koinonia in der gegenwärtigen Ökumene aus der Sicht der Rumänischen Orthodoxen Kirche”, în: Markus Mühling (Hg.), *Gezwungene Freiheit? Personale Freiheit im pluralistischen Europa*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2009, pp. 181-190.
14. **Ioan-Vasile Leb**, „Die Einheit der Kirche im Verständnis des heiligen Basilius des Grossen (329-379)”, în: Th. Hainthaler-Fr. Mali-Gr. Emmenegger, *Einheit und Katholizität der Kirche. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens*, Fundația Pro Oriente, Band XXXII, Wiener Patristische Tagungen IV, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien, 2009, pp. 163-172.
15. **Ioan-Vasile Leb**, „Kardinal Ratzinger und die Theologie der Kirchenväter”, în: *Benedikt XVI. und die Orthodoxe Kirche*. Herausgegeben von K. Nikolakopoulos, EOS Verlag, St. Ottilien 2008, pp. 42-60.

16. **Ioan-Vasile Leb**, Gabriel-Viorel Gârdan, „Nationality and Confession in Orthodoxy”, în: *Journal for the Study of Religious and Ideologies* (JSRI), 7, 21 (2010), pp. 66-78.
17. **Ioan-Vasile Leb**, „Kardinal Ratzinger und die Theologie der Kirchenväter”, în: *Orthodoxes Forum. Zeitschrift des Instituts für orthodoxe Theologie der Universität München*, München, 21 Jahrg., 2007, Heft 1-2, pp. 33-44.
18. **Ioan-Vasile Leb**, „Healing of Memories in Romania. An Eastern-Orthodox Standpoint”, în: Dieter Brandes, *Healing of memories in Europe. A Study of Reconciliation between Churches, Cultures and Religions*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2007, pp. 54-60.
19. **Ioan-Vasile Leb**, „Orthodoxy and multiculturalism. Europe. The boundaries of the other”, în: *Nation, Religions, Orthodoxy & The New European Reality*. International Political Conference, Athens, Aprilie 17-19, 2005. Reports, Editura Naya Miliou și Elena Dekleri, The Hellenic Parliament, Athens 2006, pp. 173-181.
20. **Ioan-Vasile Leb**, „Identität und Konfession in Rumänien in dem Globalisierungskontext. Ein orthodoxer Standpunkt”, în: *Orthodoxes Forum*, EOS Verlag ST. Ottilien, 19. Jahrg., 2005, Hefte 1-2, pp. 133-142.
21. **Ioan-Vasile Leb**, „L'État juridique de l'Église dans le droit roumain. Aperçu historique”, în *Communio et Sacramentum. En el 70 cumpleaños del Prof. Dr. Pedro Rodriguez*, Edicion a cargo de José R. Villar, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003, pp. 853-874.
22. **Ioan-Vasile Leb**, „The Orthodox Church and the Minority Cults in Inter-War Romania (1918-1940)”, în: *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 3 (2002). pp. 133-141.
23. **Ioan-Vasile Leb**, „Die Nation im orthodoxen Christentum”, în: K. Nikolakopoulos, Ath. Vletsis und Vl.

- Ivanov (hrsg.), *Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West. Festschrift für Prof. Theodor Nikolaou*, Frankfurt am Main, Verlag Otto Lembeck 2002, pp. 278-291.
24. **Ioan-Vasile Leb**, „Wesen und Bestimmung der Kirche. Eine Stellungnahme aus Orthodoxer Sicht“, în: *MD – Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim*, 4-5 (2002), pp. 71-73.
25. **Ioan-Vasile Leb**, Valer Bel, „Dumitru Stăniloae, Geisterfahrung und Trinitätsspekulation“, în: *Theologen des 20. Jahrhundert*, Hrsg. von Peter Neuner/ Gunther Wenz, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002, pp. 145-156.
26. **Ioan-Vasile Leb**, „L'Eglise Orthodoxe Roumaine, une Eglise nationale?“, în: *L'année canonique*, Cerf, Paris 43, 2001, pp. 105-114.
27. **Ioan-Vasile Leb**, „El Spiritu Santo, ministerio apostolico y unidad de la Iglesia. Una perspectiva ortodoxa“, în: *El Spiritu Santo y la Iglesia. XIX Simposio internacional de Teologia, de la Universidad Pamplona*, Spania, 1999, pp. 309-322.
28. **Ioan-Vasile Leb**, „Die Rumänische Orthodoxe Kirche heute“, în: *Ost-West Informationsdienst des Katholischen Arbeitskreises für zeitgeschichtlichen Fragen*, Bonn, 1999, nr. 202, pp. 58-69.
29. **Ioan-Vasile Leb**, „Las sectas, problema comun de ortodoxos, catolicos y protestantes“, în: *Redaccion*, rubrica *En vanguardia de las humanidades*, Pamplona-Spania, Julio de 1998, p. 20.
30. **Ioan-Vasile Leb**, „Die Rumänische Orthodoxe Kirche im Wandel der Zeiten“, în: *Religion und Gesellschaft in Südosteuropa*, Hrsg. von Hans-Dieter Döpmann, în coll. *Südosteuropa – Jahrbuch*, Band 28, Südosteuropa – Gesellschaft, München, 1997, pp. 179-199.
31. **Ioan-Vasile Leb**, „Die Rolle der orthodoxen Kirche in dem neuen vereinigten Europa“, în: *Das Europa –*

- Verständnis im orthodoxen Südosteuropa*, hrsg.von Harald Heppner și Grigorios Larentzakis în coll. *Grazer Theologischen Studien*, nr. 21, Graz, 1996, pp. 93-105.
32. **Ioan-Vasile Leb**, Colaborare la: Paul Jonathan Fedwick, *Biblioteca Basiliana Universalis*, în: *Corpus Christianorum*, Brepols-Turnhout, 1996, pp. 815-817.
33. **Ioan-Vasile Leb**, „Länderbericht: Rumänien“, în: *Veröhnung der Erinnerungen: Kirchen und kirchliche Kontakte in der Zeit des Kommunismus und heute. Zur Rolle der westeuropäischen Kirchen im Ost – West Konflikt. Dokumentation des Zweitens Seminars zur Aufarbeitung der jüngsten Vergangenheit in den Kirchen Ost-und-Westeuropas*, 14-16. mai 1995, Adam Trott – Haus, Berlin – Wannsee. Hrsg. Von A. van Hal, L. Hogebrink und L. Mehlhorn, 1996, pp. 32-34.
34. **Ioan-Vasile Leb**, „Zu der karitativen Arbeit der Rumänischen Orthodoxen Kirche in Geschichte und Gegenwart“, în: *Horizonte der Christenheit. Festschrift für Friedrich Heyer zu seinem 85. Geburtstag*. Hrsg. Von M. Kohlbacher și M. Lesinski în: *Oikonomia*, Band 34, Erlangen, 1994, pp. 327-333.
35. **Ioan-Vasile Leb**, „Zu den Kulturellen und kirchlichen Beziehungen zwischen Rumänen und Russen bis zum 17. Jahrhundert“, în: *Tausend Jahre Taufe Russlands. Russland in Europa. Eine Konferenz der Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg. Evangelische Verlagsanstalt*, Leipzig, 1994.
36. **Ioan-Vasile Leb**, „De democratie in ons land wordt heel langzaam zichtbar. Kerk leeft weer in Roemenie“, interviu realizat de I.-V. Leb și B. Pol, în: *Ziarul de Utrecht*, la rubrica *Geest en Leven*, Zaterdag, 19 mai 1994, p. 15.
37. **Ioan-Vasile Leb**, „Confession et liberté dans la Transylvanie du XVI-e siècle“, în: *Colloquia. Journal for Central and European History*, I, 2 (1994), pp. 30–39.

38. **Ioan-Vasile Leb**, „Zu den konfessionellen Beziehungen zwischen Hermannstadt-Sibiu und Wien im 19. Jahrhundert”, în: *Forschungen zur Volks- und Landeskunde*, Band 34, nr. 1-2, 1991, pp. 119-124.
39. **Ioan-Vasile Leb**, Vasile Gordon (interviu), „Alle haaber komunismen er udryddet i Rumaenien”, în: *Sod-dags-Jydske*, Logumkloster, Danemarca, Tonder, 10 Juni, 1990, 2. Sektion, p. 5.
40. **Ioan-Vasile Leb**, „Der Beitrag der rumänischen orthodoxen Geistlichkeit zur Union von 1859”, în: *Der deutsche Protestantismus und die Kirchen Südosteuropas im 16. und 19. Jahrhundert. Historische Referate des VII. Theologischen Südosteuropaseminars in Heidelberg* (2.-8.9.1984), hrsg. von Adolf M. Ritter, Heidelberg, 1984, pp. 89-109.

IV.2. Publicate în țară

1. **Ioan-Vasile Leb**, „Biserica Ortodoxă și provocările globalizării”, în: Andrei Marga, Ladislau Gyemant, *Dezbatările de la Sinaia: Uniunea Europeană și perspectivele ei*, Editura Ecou Transilvan, Cluj-Napoca, 2021, pp. 223-249.
2. **Ioan-Vasile Leb**, „Preotul Iustin Tira, un om al echilibrului”, în: Ioan Chirilă, Cornel-Gheorghe Coprean, „*Slujire și dăruire. Omagiu Părintelui vicar Iustin Tira*”, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2021, pp. 133-140.
3. **Ioan-Vasile Leb**, „Tematica tezelor de doctorat în teologie la disciplina *Istoria Bisericească Universală* în ultimii 30 de ani”, în: Susana Andea, Iosif Marin Balog, Adelina Chișu et alii (Ed.), *Istoria și scrisul istoric azi: opțiuni metodologice, paradigme, agendă: lucrările Conferinței internaționale din 3-5 februarie 2020, dedicată Centenarului Institutului de Istorie „George Barițiu” din Cluj-Napoca*, Editura Școala Ardeleană, Cluj-Napoca, 2020, pp. 481-493.

4. **Ioan-Vasile Leb**, „Ortodoxia românească în contextul europenizării și al globalizării”, în: *Cine sunt românii? Perspective asupra identității naționale*, Vasile Boari (coord.), Școala Ardeleană, Cluj-Napoca, 2019, pp. 338-343.
5. **Ioan-Vasile Leb**, „Considerații teologice privind rugăciunea rostită de către Stephan Ludwig Roth la înmormântarea unui român ortodox”, în: *Mediaș – 750. Studii*. Volumul V. Ediție îngrijită de Vasile Mărculeț și Helmuth Julius Knall, Bibliotheca Historica Mediensis XXXII, CRISSEV, Mediaș, 2019, pp. 40-55.
6. **Ioan-Vasile Leb**, „Sașii din Transilvania și Marea Unire din 1918”, în: „Simpozionul Internațional Unitate și dăinuire. Centenar România Mare 1918-2018”, Casian Rușeț (coord.), Editura Montefano & Editura Episcopiei Caransebeșului, 2019, pp. 362-375. Apărut și în vol. *Biserică și Stat. Perspective teologice și istorice. Studii în memoria Părintelui Profesor Adrian Gabor*, Adrian Carabă, Sebastian-Laurențiu Nazăru, Ionuț-Alexandru Tudorie (coord.), Muzeul Brăilei „Carol I” & Editura Istros, Brăila, 2019, pp. 397-410.
7. **Ioan-Vasile Leb**, „Relațiile dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Veche-Catolică între anii 1875-1914.”, în: *In honorem Pr. Prof. Univ. Dr. Valer Bel*, De Cristian Sonea, Paul Siladi (coord.), Presa Universitară Clujeană, 2019, pp. 181-205.
8. **Dicționar de Teologie Ortodoxă**, Stefan Buchiu Ioan Tulcan (coord.), Basilica, București, 2019 ; **Ioan-Vasile Leb**, termenii: „Agapă”, pp. 32-33 (I.-V. Leb, N. D. Necula); „Apoftegmă”; „Apoftegmata Patrum”, pp. 71-72; „Biserică Apostolică”, pp. 125-126; „Cincizecime”, pp. 178-179; „Diaspora ortodoxă”, pp. 279-282 (I.-V. Leb, Iulian Mihai L. Constantinescu); „Dochetism”, p. 298; „Isihasm”, pp. 468-470; „Părinții Apostolici”, pp. 698-700; „Sinodul Apostolic”, p. 875; „Sinodul Stoglav”, pp. 875-876.

9. **Ioan-Vasile Leb**, „Începutul relațiilor Bisericii Ortodoxe cu Biserica Veche-Catolică (1870-1874)”, în: *Nicolae Bocșan. Istoria sub semnul generozității și umanității*. Ioan-Aurel Pop, Ioan Bolovan, Mihaela Bedecan (coord.) coll. Personalități ale UBB VI, Presa Universitară Clujeană, 2018, pp. 264-282.
10. **Ioan-Vasile Leb**, „Marea Unire de la Alba Iulia (1918), întruparea unui ideal măreț,” în *Arhivele Bistriței*, Anul III, Fascicula 3 (11). Premisele Marii Uniri, Presa Universitară Clujeană, 2018, pp. 11-32.
11. **Ioan-Vasile Leb**, „Contribuția Ortodoxiei la cultura europeană”, în: *In Honorem. Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Stanciu*, Daniel Mocanu (ed.), Presa Universitară Clujeană, 2018, pp. 147-162.
12. **Ioan-Vasile Leb**, „O cronică săsească despre Adunarea de la Alba Iulia (1 Decembrie 1918)”, în: *Credință – Unitate – Națiune. Simpozion teologic internațional (Deva, 19-20 octombrie 2018)*, Florin Dobrei (coord.), Felicitas Publishing House Stockholm & Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, 2018, pp. 160-175.
13. **Ioan-Vasile Leb**, „Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716) și Biserica Ortodoxă”, în: Laurențiu Streza, Nicolae Chifăr, Paul Brusanowski, Emanuel-Pavel Tăvală (coord.), *Omagiu Părintelui Academician Mircea Păcurariu – 85 de ani de viață*, Editura Andreiana/Astra Museum, Sibiu, 2017, pp. 450-460.
14. **Ioan-Vasile Leb**, „Profesorul Alexandru Filipașcu, martir al lagărului comunist. Întregiri bio-bibliografice”, în: Vasile Stanciu, Cristian Sonea, *Icoană. Mărturie creștină. Totalitarism*, Presa Universitară Clujeană, 2017, pp. 333-362.
15. **Ioan-Vasile Leb**, „140 de ani de la cea de-a doua conferință de unire de la Bonn, dintre ortodocși și vechii-catolici (1875-2015)”, în: Daniel Benga, Constantin Pătureanu (coord.) *Teologia ortodoxă în dialog: evocări*,

- analize, perspective. Volum dedicat Părintelui profesor doctor Viorel Ioniță, la împlinirea vârstei de 70 de ani, Editura Universității din București, București, 2016, pp. 513-530; și în: Marin Balog, Ioan Lumperdean et alii, *Multiculturalism, identitate și diversitate. Perspective istorice. In honorem prof. Univ. Dr. Rudolf Gräfla la împlinirea vârstei de 60 de ani / Multikulturalismus, Identität und Diversität. Historische Perspektiven. Festschrift für Professor Rudolf Gräfl zum 60. Geburtstag*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2015, pp. 321-340.
16. **Ioan-Vasile Leb** și Mircea Bidian, „Relația Biserică-Stat în Imperiul Bizantin de la înlăturarea Irinei până la domnia lui Mihail al III-lea (802-842)”, în: Nicolae Chifăr, Dragoș Boicu (coord.), *Imperium et Sacerdotium. Dinamica raporturilor Biserică-Stat în Imperiul Romano-Bizantin (306-867)*, Astra Museum, Sibiu, 2015, pp. 524-560.
 17. **Ioan-Vasile Leb**, „Interferențe româno-germane în timpul lui Constantin Brâncoveanu (1688-1714)”, în: *Studia UBB. Theologia Orthodoxa*, Vol. 60 (LX), 2015, Nr. 1, pp. 77-85.
 18. **Ioan-Vasile Leb**, „Monahismul georgian”, în: *Monahismul ortodox românesc. Istorie, Contribuții și repertoriizare. Vol. I: Istoria monahismului ortodox românesc de la începuturi până în prezent*, Basilica, București, 2014, pp. 209-218.
 19. **Ioan-Vasile Leb**, „Românii în lumina „Jurnalului de călătorie” al pastorului Conrad Jacob Hiltebrandt (1629-1679)”, în: Fl. Dobrei, V. Vlad (coord.), *Libertate și constrângere religioasă-repere teologico-istorice*, Reîntregirea/Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, Alba Iulia/Deva, 2014, pp. 145-164.
 20. **Ioan-Vasile Leb**, „Profesorul Alexandru Filipașcu, martir al temnițelor comuniste”, în: *Tabor*, 1, VII (ianuarie 2013), pp. 25-27.

21. **Ioan-Vasile Leb**, „Importanța evenimentelor istorice ale secolului al XX-lea pentru Biserica Ortodoxă Română”, în: *Credință și viață în Hristos – Anuarul Episcopiei Sălajului 2012*, Credință și viață în Hristos, Zalău, 2013, pp. 409-424.
22. **Ioan-Vasile Leb**, „Constantin cel Mare în izvoarele vremii sale”, în: *Cruce și mântuire. Sfinții Împărați Constantin și Elena – promotori ai libertății religioase și apărători ai Bisericii*. Vol. II. Studii culese și publicate de E. Popescu și V. Ioniță, Basilica, București, 2013, pp. 125-148.
23. **Ioan-Vasile Leb**, „Sfântul Împărat Constantin cel Mare și Sfântul Atanasie cel Mare”, în: Nicolae Chifăr, Daniel Buda (ed.), *Împăratul Constantin cel Mare și viața sa asupra vieții sociale, politice, religioase și culturale ale Imperiului Roman. Simpozion (2013 – Sibiu)*, Editura Andreiana/Astra Museum, Sibiu, 2013, pp. 152-164.
24. **Ioan-Vasile Leb**, „Un doctor printre teologi: Mircea Gelu Buta”, în: Al. Moraru, G.V.Gârdan (coord.), *Medicină și Teologie. In honorem Prof. Univ. Dr. Mircea Gelu Buta*, Presa Universitară Clujeană, 2012, pp 64-67.
25. **Ioan-Vasile Leb**, „Nicolae Ivan (1855-1936), întâiul episcop al Vadului Feleacului și Clujului”, în: *Credință și viață în Hristos – Anuarul Episcopiei Sălajului 2011*, Credință și viață în Hristos, Zalău, 2012, pp. 319-334.
26. **Ioan-Vasile Leb**, „The Dialogue between the orthodox and the Old Catholics: Its Present State and Perspectives”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, LVII, 1 (2012), pp. 55-68.
27. **Ioan-Vasile Leb**, „Reunirea Bisericilor în concepția lui Ignaz von Döllinger/ The Reunification of Churches according to Ignaz von Döllinger”, în: *Revista Teologică*, XXII, 4 (2012), pp. 156-172 și pp. 173-188.
28. **Ioan-Vasile Leb**, „Literatura teologică în preocupările Pr. Prof. Milan Šesan”, în: N. Chifăr, D. Boicu (coord.),

- Vocație și dăruire: in memoriam părinților profesori Milan Șesan și Teodor Bodogae*, Editura Andreiana/Astra Museum, Sibiu, 2012, pp. 47-54.
29. **Ioan-Vasile Leb**, „Importanța evenimentelor istorice ale secolului al XX-lea pentru Biserica Ortodoxă Română”, în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca*, tomul XIV, 2010-2011, *Renașterea*, Cluj-Napoca, 2012, pp. 61-76.
30. **Ioan-Vasile Leb**, „Importanța evenimentelor istorice ale secolului al XX-lea pentru Biserica Ortodoxă Română”, în: P. Brusanowski, N. Chifăr, E. P. Tăvală (coord.), *File de istorie. Prețuire și recunoștință Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană/Editura Andreiana, Sibiu, 2012, pp. 642-658.
31. **Ioan-Vasile Leb**, „Teme prioritare de cercetare în teologia istorică”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, LVI, 1 (2011), pp. 77-87.
32. **Ioan-Vasile Leb**, „Laudatio”: pentru Adolf Martin Ritter (pp. 84-87), Bartolomeu Anania (pp. 121-132), Theodor Nikolaou (pp. 171-177), Gunther Wenz (pp. 364-372), în: *Doctores Honoris Causa, Testimonia Oecumenica*, coord. Ioan Chirila, *Renașterea/Cluj-Napoca*, 2011.
33. **Ioan-Vasile Leb**, „Dialogul interreligios, o șansă pentru viitor”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, anul LVI, 2 (2011), pp. 273-281.
34. **Ioan-Vasile Leb**, „Contribuția Ortodoxiei la cultura europeană”, în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca*, tomul XIII, 2009-2010, *Renașterea*, Cluj-Napoca, 2011, pp. 101-117.
35. **Ioan-Vasile Leb**, „Trei națiuni și patru confesiuni recepte în Transilvania secolului al XVII-lea și statutul juridic al românilor, care nu erau recunoscuți nici ca națiune și nici nu aveau nicio religie receptă”, în: Johann Marte, Viorel Ioniță & alli (coord.), *Die Union der*

Rumänen Siebenbürgens mit der Kirche von Rom – Unirea românilor transilvăneni cu Biserica Romei, Band-Vol. 1, Editura Enciclopedică, București, 2010, pp. 24-32 și trad. germană: „Die drei anerkannten Nationen und vier Konfessionen im Siebenbürgen des 17. Jahrhunderts und der Rechtsstatus der Rumänen, die weder Nation anerkannt waren noch eine rezipierte Religion besaßen”, vol. cit., pp. 25-33.

36. **Ioan-Vasile Leb**, „Dialogul interreligios, o șansă pentru viitor”, în: *Credință și viață în Hristos – Anuarul Episcopiei Sălajului 2010*, Credință și viață în Hristos, Zalău, 2011, pp. 261-279.
37. **Ioan-Vasile Leb**, „Relațiile cu Biserica Ortodoxă din Polonia și Biserica Ortodoxă din Ținuturile Cehiei și din Slovacia”, în: *Autocefalie și comuniune. Biserica Ortodoxă Română și cooperarea externă (1885-2010)*, Basilica, București, 2010, pp. 223-232.
38. **Ioan-Vasile Leb**, „Prefață” la Pr. Dr. Achim Sărășan, *Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325) și actualitatea sa în contextul ecumenismului actual*, Criserv, Mediaș, 2009 (apărută 2010), pp. I-IX.
39. **Ioan-Vasile Leb**, „A Byzantine Humanist between Catholicism and Islam: Georgius Ghemistos Plethon (ca. 1360-1452)”, în: Ana Dumitran, Lorand Madly, Alexandru Simon (ed.), *Extincta est lucerna orbis: John Huniady and his Time*, Romanian Academy, Center of Transylvanian Studies, Cluj-Napoca, 2009 (apărut 2010), pp. 313-322.
40. **Ioan-Vasile Leb**, „Sfântul Vasile cel Mare (329-379) și papa Damasus al Romei (366-384) un moment din cadrul relațiilor creștinismului răsăritean cu cel apusean”, în: *Credință și viață în Hristos – Anuarul Episcopiei Sălajului*, anul I, 2008, Editura Episcopiei Sălajului „Credință și viață în Hristos”, Zalău, 2009, pp. 329-340.

41. **Ioan-Vasile Leb**, „Ortodoxia românească în contextul europenizării și al globalizării”, în: V. Boari și N. Vlas (coord.) *Cine sunt românii? Perspective asupra identității naționale*, Risoprint, Cluj-Napoca, 2009, pp. 293-308.
42. **Ioan-Vasile Leb**, Gabriel-Viorel Gârdan, Marius Eppel, „Sinodalitatea în Biserica ortodoxă Română din Transilvania și Ungaria (secolul al XIX-lea)”, în: Nicolae Bocșan, A.V. Sima, I. Cârja (coord.), *Identități confesionale în Europa Central-orientală sec. (XVII-XXI)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009, pp. 427-451.
43. **Ioan-Vasile Leb**, Gabriel-Viorel Gârdan, Marius Eppel, „Sinodalitatea în Biserica Ortodoxă Română din Transilvania și Ungaria (secolul al XIX-lea)”, în: Nicolae Bocșan, **Ioan-Vasile Leb**, Marius Eppel, Gabriel-Viorel Gârdan, *Instituțiile Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania (1850-1918). Studii*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009, pp. 59-90.
44. Nicolae Bocșan, **Ioan-Vasile Leb**, Gabriel-Viorel Gârdan, „Andrei Șaguna și ierarhia sârbească în lumina corespondenței”, în: Nicolae Bocșan, **Ioan-Vasile Leb**, Marius Eppel, Gabriel-Viorel Gârdan, *Instituțiile Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania (1850-1918). Studii*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009, pp. 125-185.
45. Nicolae Bocșan, **Ioan-Vasile Leb**, Gabriel-Viorel Gârdan, „Viața religioasă în protopopiatul Mureș 1849-1873,” în: Nicolae Bocșan, **Ioan-Vasile Leb**, Marius Eppel, Gabriel-Viorel Gârdan, *Instituțiile Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania (1850-1918). Studii*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009, pp. 189-283.
46. Nicolae Bocșan, **Ioan-Vasile Leb**, Gabriel-Viorel Gârdan, „În centru și la periferie. Viața religioasă în Protopopiatul Turda de Sus (Reghin) în epoca lui Andrei Șaguna”, în: Nicolae Bocșan, **Ioan-Vasile Leb**, Marius Eppel, Gabriel-Viorel Gârdan, *Instituțiile Bisericii Or-*

- todoxe Române din Transilvania (1850-1918). Studii*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009, pp. 351-414.
47. Nicolae Bocșan, **Ioan-Vasile Leb**, Gabriel-Viorel Gârdan, „În centru și periferie. Mitropolia și protopopiatul Românași în epoca Șaguna”, în: Nicolae Bocșan, **Ioan-Vasile Leb**, Marius Eppel, Gabriel-Viorel Gârdan, *Instituțiile Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania (1850-1918). Studii*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009, pp. 285-350.
48. **Ioan-Vasile Leb**, „Église et société dans la Roumanie d'aujourd'hui”, în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca*, tomul XI, 2007-2008, *Renașterea*, Cluj-Napoca, 2009, pp. 59-70.
49. **Ioan-Vasile Leb**, „Unitatea Bisericii în concepția Sfântului Vasile cel Mare”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, anul LIV, 2009, nr. 1, pp. 79-86.
50. **Ioan-Vasile Leb**, „Spicuri din corespondența lui Andrei Șaguna cu Alexandru Sterca – Șuluțiu”, în: Pavel Cherescu (Coord.), *Mitropolitul Andrei Șaguna (1808-1873), personalitate marcantă a vieții bisericești, culturale și politice a românilor din Transilvania. La împlinirea a 200 de ani de la nașterea sa. Simpozion național – Oradea, 27-28 mai 2008*, Editura Universității din Oradea, 2008, pp. 43-53.
51. **Ioan-Vasile Leb**, „Trei națiuni și patru confesiuni re-cepte și statutul românilor în Transilvania sec. XVI-XVII”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, LIII, 2 (2008), pp. 39-52.
52. **Ioan-Vasile Leb**, „Catedra de Istorie Bisericească (1924-1952)”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, LIII, 1 (2008), pp. 25-34.
53. **Ioan-Vasile Leb**, „Identitate personală și koinonia în ecumenismul actual din perspectiva Bisericii Ortodoxe Române,” în: I. Chirilă și C. Bârsu (coord.), *Un neobosit*

- slujitor al Bisericii: Prea Sfințitul Episcop Vasile Someșanul, Renașterea, Cluj-Napoca, 2008, pp. 171-180.
54. **Ioan-Vasile Leb**, „Etnie și confesiune în creștinismul ortodox”, în: Șt. Iloaie (coord.), *Ethos și etnos. Aspecte teologice și sociale ale mărturiei creștine*, Presa Universitară Clujeană, 2008, pp. 100-119.
55. **Ioan-Vasile Leb**, Dinu Mircea Bidian, „Teodor Studitul, apărător al sfintelor icoane”, în: *Cinstirea sfintelor icoane*, Trinitas, Iași, 2008, pp. 161-174.
56. **Ioan-Vasile Leb**, „Ștefan cel Mare în conștiința românilor ardeleni”, în: Ioan Chirilă (coord.), *Structura etnică și confesională a Transilvaniei medievale (sec. IX-XIV). Sfântul Ștefan cel Mare – 500 de ani (1504-2004)*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2007, pp. 236-256.
57. **Ioan-Vasile Leb**, „Healing of Memories in Romania. An Eastern-Orthodox Standpoint”, în: Brandes Dieter, *Healing of Memories in Europe. A Study of Reconciliation between Churches, Cultures and Religions*, Accent Publishing House, Cluj-Napoca, 2007, pp. 54-60.
58. **Ioan-Vasile Leb**, „Famille et Eglise au III-ème millénaire. Un point de vue orthodoxe”, în: *Analele științifice ale Facultății de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca*, Editura Arhiepiscopiei, Cluj-Napoca, tomul VIII, 2004-2005, Cluj, 2007, pp. 41-48.
59. **Ioan-Vasile Leb**, „Famille et Eglise au III-ème millénaire. Un point de vue orthodoxe”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, LII, 1 (2007), pp. 63-68.
60. **Ioan-Vasile Leb**, „Cardinalul Ratzinger și Teologia Sfinților Părinți”, în: S. Mitu, R. Grăf, A. Sima, I. Cârja (coord.), *Biserică, Societate, Identitate. In honorem Nicolae Bocușan*, Presa Universitară Clujeană, 2007, pp. 211-220.
61. **Ioan-Vasile Leb**, „Rumänien an der Schwelle zur Europäischen Union”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, LII, 2 (2007), pp. 53-62.

62. **Ioan-Vasile Leb**, „Biserica Ortodoxă și Biserica Catolică în România Mare: convergențe și contraste”, în: *Omagiul Părintelui Prof. Univ. Dr. Ioan I. Ică, Renașterea*, Cluj-Napoca, 2007, pp. 491-500.
63. **Ioan-Vasile Leb**, Bogdan Ivanov, „Istoria Transilvaniei confesionale în perioada interbelică”, în: Brandes Dieter, Lukács Olga, *Un proiect de reîmpăcare a Bisericii. O punte între biserici, culturi și religii*, Seria Reconciliere 1, Accent Publishing House, Cluj-Napoca, 2007, pp. 70-77.
64. **Ioan-Vasile Leb**, „Sfântul Tarasie, patriarhul Constantinopolului (+ 806). 1200 ani de la moartea sa”, în: *Renașterea*, XVII, 4 (2006), p. 5.
65. **Ioan-Vasile Leb**, „Personalitatea Cuviosului Gherman, ocrotitorul Dobrogei”, în: *Omagiu prof. Nicolae V. Dură la 60 de ani*, Constanța, Arhiepiscopia Tomisului, 2006, pp. 602-614.
66. **Ioan-Vasile Leb**, „Cuvânt înainte”, în: *Analele științifice ale Facultății de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca*, tomul VII, 2002-2004, Cluj-Napoca, 2006, pp. 7-8.
67. **Ioan-Vasile Leb**, „Teologi francezi la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca”, în: *Analele științifice ale Facultății de Teologie-Ortodoxă Cluj-Napoca*, tomul VII, 2002-2004, Cluj-Napoca, 2006, pp. 152-157.
68. **Ioan-Vasile Leb**, „Ortodoxie et multiculturalité. Europe. Les frontières de l'autrui”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, L, 1 (2005), pp. 21-28.
69. **Ioan-Vasile Leb**, „Primatul în Biserică”, în: *Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu Dr. H.C. Universitatea Oradea – O viață în slujba Bisericii și a școlii românești*, EIBMBOR, București, 2005, pp. 279-288.
70. **Ioan-Vasile Leb**, „Die Gemeinschaft (Koinonia) nach orthodoxem Verständnis”, în: Dorel Man, Diana Tetean (coord.). *Oameni și idei. Studii de filologie*, Risoprint, Cluj-Napoca, 2005, pp. 194-206 .

71. **Ioan-Vasile Leb**, „Biserica Ortodoxă și societatea civilă”, în: M. Flonta, H.K. Keul, J. Rüsen (coord.), *Religia și societatea civilă*, Paralela 45, 2005, pp. 117-128.
72. **Ioan-Vasile Leb**, „Actualitatea concepției Sfântului Ciprian al Cartaginei privind unitatea Bisericii”, în: Ioan-Vasile Leb, Radu Preda (ed.), *Unitatea Bisericii. Accente eclesiologice pentru mileniul III. Biblie și multiculturalitate II*, Limes, Cluj-Napoca, 2005, pp. 79-97.
73. **Ioan-Vasile Leb**, „Cuvânt înainte”, în: Ioan-Vasile Leb, Radu Preda (ed.), *Unitatea Bisericii. Accente eclesiologice pentru mileniul III. Biblie și multiculturalitate II*, Limes, Cluj-Napoca, 2005, pp. 9-12.
74. **Ioan-Vasile Leb**, „Reflecții privind Constituția Europeană și Charta Ecumenică”, în: Sandu Frunză (coord.), *Pași spre integrare. Religie și drepturile omului în România*, Limes, Cluj-Napoca, 2004, pp. 101-110.
75. **Ioan-Vasile Leb**, „Teologia în universitate. Un punct de vedere ortodox”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, XLIX, 1-2 (2004), pp. 29-34.
76. **Ioan-Vasile Leb**, „Reflecții privind Constituția Europeană și Charta Ecumenică,” în: *Orthodoxia, parte integrantă din spiritualitatea și cultura europeană*, Editura Consiliului Județean Brașov, 2004, pp. 130-137.
77. **Ioan-Vasile Leb**, „Il Grande Scisma e le sue implicazioni sulle relazioni ecclesiastiche tra Oriente e Occidente. Un punto di vista ortodosso”, în: *Studia Historica et Theologica. Omagiu profesorului Emilian Popescu*, C. Petolescu, T. Teoteoi, A. Gabor (coord.), Trinitas, Iași, 2003, pp. 315-325.
78. **Ioan-Vasile Leb**, „Primatul în Biserică”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, XLVIII, 1-2 (2003), pp. 38-45.
79. **Ioan-Vasile Leb**, „Biserica Ortodoxă Română într-o epocă istorică nouă”, în: Ioan-Vasile Leb, Radu Preda

- (ed.), *Culte și Statul în România, Renașterea*, Cluj-Napoca, 2003, pp. 36-54.
80. **Ioan-Vasile Leb**, Rodica-Georgeta Leb, „Théologie et littérature chez Eugène Michaud (II)”, în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca*, tomul V, 1998-2000, Cluj-Napoca, 2002, pp. 365-374.
81. **Ioan-Vasile Leb**, „Problema dipticelor în Biserica Ortodoxă” în: *Slujitor al Bisericii și al neamului. Pr. prof. univ. dr. Mircea Păcurariu la împlinirea vârstei de 70 de ani*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2002, pp. 681-686.
82. **Ioan-Vasile Leb**, „Pelerinajele în Biserica veche”, în: *Nicula, icoana neamului. 450 de ani de atestare documentară a Mănăstirii Ortodoxe Nicula (1552-2002)*, Ecclesia, Nicula, 2002, pp. 69-79.
83. **Ioan-Vasile Leb**, „L'État juridique de l'Église dans le droit roumain. Aperçu historique”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, XLVII, 1-2 (2002), pp. 49-64.
84. **Ioan-Vasile Leb**, „Cuvânt înainte”, în: *Analele științifice ale Facultății de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca*, tomul VI, 2000-2002, Cluj-Napoca, 2002, pp. 9-10.
85. **Ioan-Vasile Leb**, „Biserică, stat și societate. Considerații asupra statutului actual al cultelor din România”, în: *Analele științifice ale Facultății de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca*, tomul VI, 2000-2002, Cluj-Napoca, 2002, pp. 85-92.
86. **Ioan-Vasile Leb**, „Biserica Ortodoxă Română și Biserica catolică în România Mare: convergențe și contraste”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, XLVII (2002), pp. 77-86.
87. **Ioan-Vasile Leb**, „Șaguna – Kuzmany. Un moment din relațiile ortodoxo-evangelice dintre Sibiu și Viena în secolul al XIX-lea”, în: Ioan-Vasile Leb (coord.), *Toleranță și conviețuire în Transilvania secolelor XVII-XIX*,

- Limes, Cluj-Napoca, 2001, pp. 156-171 și versiunea în lb. germană la pp. 364-372.
88. **Ioan-Vasile Leb**, „Rolul Bisericii în menținerea tradițiilor de unitate și conștiință națională a românilor”, în: *Grai maramureșan și mărturie ortodoxă. P.S. Episcopul Iustinian al Maramureșului și Sătmăruului la împlinirea vârstei de 80 de ani*, Editura Episcopiei Ortodoxe, Baia-Mare, 2001, pp. 262-270.
89. **Ioan-Vasile Leb**, „Ortodoxia transilvană între Reformă și Contrareformă, sec.XVI-XVII”, în *Teologie și cultură transilvană în contextul spiritualității europene în sec. XVI-XIX*, ediție îngrijită de Ioan-Vasile Leb, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1999, pp. 107-152.
90. **Ioan-Vasile Leb**, „Religie și filosofie la scriitorul bisericesc Lactanțiu”, în: Sorin Frunză (coord.), *Filosofie și Religie*, Limes, Cluj-Napoca, 2001, pp. 145-161.
91. **Ioan-Vasile Leb**, „Ortodoxia în Japonia,” în: *Logos. I.P.S. Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, pp. 348-355.
92. **Ioan-Vasile Leb**, „Laudatio IPS Arhiepiscop Bartolomeu în vederea decernării titlului de Doctor Honoris Causa”, în: *Arhiepiscopul Bartolomeu Valeriu Anania. Doctor Honoris Causa*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, pp. 45-60.
93. **Ioan-Vasile Leb**, „Interferențe româno-germane în Transilvania secolului al XIX-lea. Stephan Ludwig Roth și românii”, în: (Ioan-Vasile Leb, coord.) *Biserica și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu*, Presa Universitară Clujeană, 2001, pp. 403-420.
94. **Ioan-Vasile Leb**, „Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca în timpul arhipăstoririi I.P.S Arhiepiscop Bartolomeu Valeriu-Anania”, în: *Logos. I.P.S. Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani*, Renașterea Cluj-Napoca, 2001, pp. 64-76.

95. **Ioan-Vasile Leb**, „Argument”, în: *Bartolomeu Valeriu Anania. In Honorem, Renașterea, Cluj-Napoca*, 2001, p. 31
96. **Ioan-Vasile Leb**, „Al doilea conflict balcanic văzut de un vechi-catolic”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, XLVI, 1-2 (2001), pp. 41-50.
97. **Ioan-Vasile Leb**, Rodica-Georgeta Leb, „Théologie et littérature chez Eugène Michaud (I)”, în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca*, tomul IV, 1996-1998 Editura Arhiepiscopala, Cluj-Napoca, 2000, pp. 379-394.
98. **Ioan-Vasile Leb**, „Le Grand schisme et ses implications sur les relations ecclésiastiques entre l'Orient et l'Occident. Un point de vue orthodoxe” (trad. fr. de Rodica-Georgeta Leb), în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, XLV, 1-2 (2000), pp. 29-40.
99. **Ioan-Vasile Leb**, „Î.P.S. Bartolomeu...”, interviu în *Răsunetul*, Bistrița-Năsăud, anul XII, nr. 2622, 5 aprilie 2000, pp. 3-4.
100. **Ioan-Vasile Leb**, „Die Einheit der Kirche bei dem heiligen Cyprian von Kathargo”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca*, tomul III, 1994-1996, Editura Arhiepiscopala, Cluj-Napoca, 1999, pp. 61-80.
101. **Ioan-Vasile Leb**, „Der Heilige Geist, apostolischer Amt und Einheit der Kirche-Eine orthodoxe Perspektive”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, XLIV, 1-2 (1999), pp. 51-65.
102. **Ioan-Vasile Leb**, „Contribuții la istoria dialogului ortodoxo-vechi catolic II”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca*, tomul II, 1992-1994, Editura Arhiepiscopala, Cluj-Napoca, 1999, pp. 159-194.
103. **Ioan-Vasile Leb**, „Theodor Mommsen și românii”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, XLIII, 1-2 (1998), pp. 61-76.

104. **Ioan-Vasile Leb**, „Contribuții la istoria dialogului ortodoxo-vechi catolic I”, în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca*, tomul I, 1990-1992, Editura Arhiepiscopiei, Cluj-Napoca, 1998, pp. 185-237.
105. **Ioan-Vasile Leb**, „Biserica și Stat la Sfântul Ambrozie cel Mare (339-397)”, în: *Studii istorice. Omagiu Profesorului Camil Mureșanu*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1998, pp. 26-47.
106. **Ioan-Vasile Leb**, „Sfântul Ambrozie al Milanului și receptarea lui în cultul Bisericii Ortodoxe”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, 42, 1-2 (1997), pp. 67-78.
107. **Ioan-Vasile Leb**, „Mărturiile unor călători poloni despre Biserica românească (sec. XVI-XIX)”, în: *Glasul Bisericii*, 5-6 (1997), pp. 48-57.
108. **Ioan-Vasile Leb**, „Nicolae Ivan și problema națională”, în: *Renașterea*, 2, 74 (1996), p. 8.
109. **Ioan-Vasile Leb**, „Episcopul Gherasim Adamovici și lupta de emancipare a românilor din Transilvania în secolul al XVII-lea”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, XLI, 1-2 (1996), pp. 11-21.
110. **Ioan-Vasile Leb**, „Comisia națională de Istorie Bisericească Comparată (joi 6 iunie 1996-București)”, în: *Renașterea*, 7-8 (1996), p. 12.
111. **Ioan-Vasile Leb**, „Biserica și neam în concepția Părintelui Stăniloae”, în: *Renașterea*, 1, 73 (1996), p. 8.
112. **Ioan-Vasile Leb**, „A IV-a Conferință Internațională a școlilor de Teologie Ortodoxă”, în: *Renașterea*, anul 9 (81), iunie-sept.1996, p. 2.
113. **Ioan-Vasile Leb**, „Fața și reversul”, în: *Itinerarii*, Cluj-Napoca, I 3 (1995), p. 3.
114. **Ioan-Vasile Leb**, „Considerații despre maxima: in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas”, în: *Teologie și științe umaniste*, editat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad, 1995, pp. 209-219.

115. **Ioan-Vasile Leb**, „Confesiune și libertate în Transilvania în Dieta de la Turda – 1568”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, XL, 1-2 (1995), pp. 73-84.
116. **Ioan-Vasile Leb**, „Christliche Spiritualität auf dem rumänischen Boden in dem IV. bis VI. Jahrhundert”, în: *Anuarul Institutului de Istorie, Cluj-Napoca*, tomul XXXIV, 1995, pp. 137-148.
117. **Ioan-Vasile Leb**, „Câteva cuvinte despre poezia religioasă a lui Octavian Goga,” în: *Itinerarii, Cluj-Napoca*, I, 1 (1995), p. 14.
118. **Ioan-Vasile Leb**, „Vicina în lumina cercetărilor istorice mai noi”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, CXII, 7-12 (1994), pp. 322-333.
119. **Ioan-Vasile Leb**, „Schismă și schismatici”, în: *Tribuna, Cluj-Napoca*, nr. 21-24, 26 mai-15 iunie 1994, p. 12.
120. **Ioan-Vasile Leb**, „Marea Schismă și implicațiile ei asupra relațiilor bisericești dintre Răsărit și Apus până la 1453”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, XXXIX, 2 (1994), pp. 39-50.
121. **Ioan-Vasile Leb**, „Învierea Domnului, cheazășia mântuirii noastre”, în: *Cuvântul, Cluj-Napoca*, I, 1(1994), pp. 1-2.
122. **Ioan-Vasile Leb**, „Confession et liberté dans la Transylvanie du XVI-e siècle”, în : *Colloquia. Journal for Central and European History*, I, 2 (1994), Cluj-University Press, 1994, pp. 30-39.
123. **Ioan-Vasile Leb**, „Biserica între dictatură și secularizare”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, XXXIX, 1 (1994), pp. 107-114.
124. **Ioan-Vasile Leb**, „Acordul ortodoxo-necalcedonian, un important pas în vederea realizării unității bisericești”, în: *Renașterea*, 1 (1994), p. 3.
125. **Ioan-Vasile Leb**, „Zu den Kulturellen rumänisch – deutschen Beziehungen im XVII-XIX-ten Jahrhundert”,

- în: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, XXXVIII, 1-2 (1993), pp. 39-51.
126. **Ioan-Vasile Leb**, „Wladimir Guettée (1816-1892) und sein Beitrag zu den rumänisch – französischen Beziehungen”, în: *Transylvanian Review*, II, 2 (1993), pp. 22-35.
127. **Ioan-Vasile Leb**, „Telegraful Român împotriva Diktatului de la Viena – martor al acestor tragice evenimente”, în: *Revista Teologică*, III (75), 2 (1993), pp. 127-136.
128. **Ioan-Vasile Leb**, „Profesorul Friedrich Heyer din Heidelberg a împlinit 85 de ani”, în: *Telegraful român*, 1-4 (1993), p. 7.
129. **Ioan-Vasile Leb**, „Pregătirea teologului pentru Sfânta Taină a Hirotoniei”, în: *Logos*, 1-4 (1992-1993), pp. 15-16.
130. **Ioan-Vasile Leb**, „Creștinismul american după 500 de ani (1492-1992)”, în: *Renașterea*, 1 (1993), p. 7.
131. **Ioan-Vasile Leb**, „Contribuția Bisericii Ortodoxe la formarea elitelor românești din Transilvania”, în: *Anuarul Institutului de Istorie*, Cluj-Napoca, tomul XXXII, 1993, pp. 81-92.
132. **Ioan-Vasile Leb**, „Bisericile într-o Europă unită”, în: *Renașterea*, 8-11 (1993), p. 11.
133. **Ioan-Vasile Leb**, „1 Decembrie 1918. Ziua învierii neamului românesc”, în: *Renașterea*, 12 (1993), p. 2.
134. **Ioan-Vasile Leb**, „Unirea Principatelor Române. 24 ianuarie 1859”, în: *Renașterea*, 9-10 (1992), pp. 1-2.
135. **Ioan-Vasile Leb**, „Știri din viața Bisericilor” (colab. cu Rodica-Georgeta Leb), în: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, XXXVII, 1-2 (1992), pp. 163-175.
136. **Ioan-Vasile Leb**, „Lucrările celui de al X-lea Seminar Teologic Internațional Sud-Est European”, în: *Renașterea*, 9-10 (1992), p. 3.

137. **Ioan-Vasile Leb**, „Interferențe româno-germane în timpul lui Constantin Brâncoveanu”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, CX, 4-6 (1992), pp. 155-162.
138. **Ioan-Vasile Leb**, „Doi memorandiști sibieni: profesorii Daniil Popovici-Barcianu și Dimitrie Comșa”, în: *Revista Teologică*, II (74), 3 (1992), pp. 73-78.
139. **Ioan-Vasile Leb**, „Creștinismul american după 500 de ani (1492-1992)”, în: *Renașterea*, 12 (1992), p. 4.
140. **Ioan-Vasile Leb**, „Contribuții la istoria operei caritative și a asistenței sociale în Biserica Ortodoxă Română”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, XXXVII, 1-2 (1992), pp. 33-42.
141. **Ioan-Vasile Leb**, „Ce este „unirea florentină” din 1439?”, în: *Renașterea*, 5-6 (1992), p. 6.
142. **Ioan-Vasile Leb**, „Biserica creștină în mileniul al doilea”, în: *Credință Ortodoxă și viață creștină*, Sibiu, 1992, pp. 97-130.
143. **Ioan-Vasile Leb**, „Sfinții Trei Ierarhi”, în: *Tribuna*, Sibiu, 30 ianuarie 1991, p. 1.
144. **Ioan-Vasile Leb**, „Sanctitatea Sa Bartolomeios Archontonis, noul Patriarh Ecumenic”, în: *Renașterea*, 11-12 (1991), p. 8.
145. **Ioan-Vasile Leb**, „Înălțarea Domnului – Ziua Eroilor”, în: *Renașterea*, 5-6 (1991), pp. 1-2
146. **Ioan-Vasile Leb**, „Ce este ecumenismul?”, în: *Tribuna*, Cluj-Napoca, nr. 17, 25 aprilie-1 mai 1991, pp. 6-7.
147. **Ioan-Vasile Leb**, „Învățătura Sfinților Părinți despre lucrarea Sfântului Duh în Biserică”, în: *Mitropolia Banatului*, LXVI, 1-3 (1990), pp. 76-86.
148. **Ioan-Vasile Leb**, „Conferința capelanilor universitari (Logumukloster, Danemarca, 7-13 iun. 1990)”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, CVIII, 5-6 (1990), pp. 33-34.
149. **Ioan-Vasile Leb**, „Prima Adunare generală cu despărțămintele ASTREI”, în: *Telegraful Român*, 1990, p. 3.

150. **Ioan-Vasile Leb**, „Contribuția Bisericii la Unirea Principatelor(1859-1989)”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, CVII, 1-2 (1989), pp. 182-196.
151. **Ioan-Vasile Leb**, „Un portret al lui Mihai Viteazul la Halle-R.D.Germană”, în: *Telegraful Român*, 33-34 (1988), p. 3
152. **Ioan-Vasile Leb**, „Responsabilitatea tineretului în și pentru lumea contemporană după învățătura Bisericii Ortodoxe”, în: *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, LXIV, 3 (1988), pp. 27-35.
153. **Ioan-Vasile Leb**, „Presa bisericească transilvăneană”, în: *Contribuții transilvănene la teologia ortodoxă*, Sibiu, 1988, pp. 318-332.
154. **Ioan-Vasile Leb**, „O relatare mai puțin cunoscută despre Adunarea Națională de la Alba Iulia, 1 Decembrie 1918”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, CVI 11-12 (1988), pp. 138-142.
155. **Ioan-Vasile Leb**, „Așa, ca să înțeleagă toți. 340 de ani de la tipărirea Noului Testament de la Bălgrad”, în: *Mitropolia Ardealului*, XXXIII 5 (1988), pp. 99-102.
156. **Ioan-Vasile Leb**, „Andrei Șaguna și Dieta transilvană din Sibiu (1863-1864)”, în: *În:drumător bisericesc, misionar și patriotic*, Cluj-Napoca, 1988, pp. 141-145.
157. **Ioan-Vasile Leb**, „300 de ani de la începutul domniei lui Constantin Brâncoveanu (1688-1714)”, în: *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, LXIV, 5 (1988), pp. 18-26.
158. **Ioan-Vasile Leb**, „Noi mărturii despre vechimea creștinismului pe meleagurile noastre și continuitatea poporului român”, în: *În:drumătorul bisericesc, misionar și patriotic*, Sibiu, 1987, pp. 14-16.
159. **Ioan-Vasile Leb**, „Legăturile românilor cu Mănăstirea Sfânta Ecaterina din Sinai”, în: *Studii Teologice*, XXXIX 4 (1987), pp. 97-106.
160. **Ioan-Vasile Leb**, „Alegerea și întronizarea noului Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, Prea Fericitul

- Părinte Patriarh Teoctist Arăpașu", în: *Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic*, vol. X, Cluj-Napoca, 1987, pp. 59-61.
161. **Ioan-Vasile Leb**, „Slujind Pacea, slujim lui Dumnezeu”, în: *Îndrumătorul Bisericesc*, Cluj-Napoca, anul IX (1986), pp. 51-53.
162. **Ioan-Vasile Leb**, „Anul internațional al Păcii sub egida O.N.U.”, în: *Indrumătorul Bisericesc*, Editat de Mitropolia Moldovei și Sucevei, Iași, 1986, pp. 3-11.
163. Sebastian Șebu, Liviu Streza, **Ioan-Vasile Leb**, „A 45-a Conferință teologică interconfesională: Sibiu, 5-6 iunie 1985”, în: *Mitropolia Ardealului*, XXX, 7-8 (1985), pp. 507-516.
164. **Ioan-Vasile Leb**, „Constantin A. Rosetti (1816-1885). 100 de ani de la moartea sa”, în: *Viața Creștină*, Offenbach am Main, 4-6 (1985), pp. 20-26.
165. **Ioan-Vasile Leb**, „Biserica Ortodoxă Română din Transilvania și înființarea Patriarhiei Române”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, an CII, 9-12 (1985), pp. 856-867
166. **Ioan-Vasile Leb** (colab.), „A 45-a Conferință Teologică Interconfesională-Sibiu”, în: *Mitropolia Ardealului*, XXX, 7-8 (1985), pp. 507-516.
167. **Ioan-Vasile Leb**, „Unirea Principatelor Române – 125 de ani de la înfăptuirea ei”, în: *Indrumătorul bisericesc pe anul de la Hristos 1984*, Sibiu, 132 (1984), pp. 42-44.
168. **Ioan-Vasile Leb**, „Slujind Pacea, slujim lui Dumnezeu”, în: *Biserica Românească*, Milano, 30 (1984), pp. 11-13.
169. **Ioan-Vasile Leb**, „Reuniunea Subcomisiei pentru dialogul teologic ortodoxo-vechi catolic (23-28 sept. 1984)”, în: *Mitropolia Banatului*, 11-12 (1984), pp. 777-778.
170. **Ioan-Vasile Leb**, „Pomenirea lui Brâncoveanu”, în: *Telegraful Român*, Sibiu, 33-36 (1984), p. 4.

171. Dorin Oancea, **Ioan-Vasile Leb**, „A 42-a Conferință teologică interconfesională”, în *Mitropolia Ardealului*, XXIX, 1-2 (1984), pp. 115-123.
172. **Ioan-Vasile Leb**, „Vancouver '83”, în: *Mitropolia Banatului*, 11-12 (1983), pp. 784-787.
173. **Ioan-Vasile Leb**, „Seminar teologic Sud-Est European”, în: *Mitropolia Banatului*, 1-2 (1983), pp. 98-99.
174. **Ioan-Vasile Leb**, „Biserica, slujitoare a păcii în lume”, în: *Mitropolia Banatului*, XXXIII, 11-12 (1983), pp. 686-698.
175. **Ioan-Vasile Leb**, „Alexandru Vlahuță (1859-1919). La 125 de ani de la nașterea sa”, în: *Viața Creștină*, Offenbach am Main, 10-12 (1983), pp. 65-69.
176. **Ioan-Vasile Leb**, „Iisus Hristos – viața lumii”, în: *Mitropolia Banatului*, 5-6 (1983), pp. 360-362.
177. **Ioan-Vasile Leb**, „Relațiile Bisericii Ortodoxe cu Bisericele necalcedoniene în vederea pregătirii dialogului teologic”, în: *Studii Teologice*, XXXIV, 5-6 (1982), pp. 423-438.
178. **Ioan-Vasile Leb**, „Andrei Șaguna. Un om și o epocă”, în: *Viața Creștină*, Offenbach am Main, 1-3 (1981), pp. 58-75.
179. **Ioan-Vasile Leb**, „Burebista. File de istorie”, în: *Viața Creștină*, Offenbach am Main, 4-6 (1980), pp. 25-31, preluat și în: *Nădejdea-Hoffnung*, Hamburg, 8-9 (1980), pp. 86-92.
180. **Ioan-Vasile Leb**, „Ștefan cel Mare, un chip pururea viu”, în: *Viața Creștină*, Offenbach am Main, 7-8 (1979), pp. 37-49.
181. **Ioan-Vasile Leb**, „Mitropolitul Marcu Eugenicul, al Efesului, apărător al Ortodoxiei în: conciliul de la Ferrara – Florența (1438-1439)”, în: *Glasul Bisericii*, XXXVIII, 5-6 (1979), pp. 535-543.
182. **Ioan-Vasile Leb**, „Gala Galaction, ctitor de limbă și cultură românească”, în: *Viața Creștină*, Offenbach am Main, 4-6 (1979), pp. 21-30.

183. **Ioan-Vasile Leb**, „Un îndreptar în viață – Sfântul Nicolae”, în: *Viața Creștină*, Offenbach am Main, 4 (1978), pp. 27-34.
184. **Ioan-Vasile Leb**, „Relațiile husiților cehi cu Patriarhia Constantinopolului în secolul al XV-lea”, în: *Studii Teologice*, XXX, 3-4 (1978), pp. 254-263.

V. RECENZII

1. „Jürgen Henkel, Dumitru Stăniloae. Leben – Werk – Theologie, Freiburg, Herder, 2017”, în: *Theologische Revue*, 5 (2018), pp. 415-417.
2. „Miguel de Salis Amaral, *Dos visiones de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky*, Pamplona: Eunsa, 2003”, în: *Analele științifice ale Facultății de Teologie Ortodoxă – Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca*, tomul VII, 2002-2004, Cluj-Napoca, 2006, pp. 425-427.
3. „Nicolae Densușianu, *O lucrare de excepție: Independența bisericească a Mitropoliei de Alba Iulia*, ediție îngrijită de Ioan Străjan, Alba Iulia, 2002”, în: *Iancule Mare*, 5 (2002), p. 14.
4. „Arhiepiscopul Basile Krivocheine, *În lumina lui Hristos. Sfântul Simeon Noul Teolog (949-1022). Viața-Spiritualitatea-Învățătura*, trad. de Ioan-Vasile Leb și Ierom. Gheorghe Iordan, EIBMBOR, București, 1997”, în: *Renașterea*, 5 mai 1997, p. 10.
5. „Bucurie editorială – reapariția *Revistei Teologice*”, în: *Renașterea*, sept. 1991.
6. „*Unirea Principatelor și puterile europene*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1984”, în: *Mitropolia Olteniei*, XXXVI, 9-10 (1984), pp. 664-666.
7. „Totu, Petre Florea și Paul Abrudan, *Bărbați ai datoriei, 1848-1849. Mic dicționar*. Editura Militară, București, 1984”, în: *Mitropolia Banatului*, XXXIV, 9-10 (1984), pp. 628-629.

8. „Justinian Chira Maramureșanul, Episcop-vicar, *Darurile Bisericii*, Cluj-Napoca, 1983”, în: *Mitropolia Banatului*, XXXIII, 7-8 (1983), pp. 533-534.
9. „Crișan Mircioiu, Albert Schweitzer, *Dacia*, Cluj-Napoca, 1983”, în: *Mitropolia Banatului*, XXXIII (1983), pp. 390-391.
10. „Corneliu Albu, *Alexandru Papiu Ilarian*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1977”, în: *Mitropolia Ardealului*, XXIII, 7-9 (1978), pp. 661-664.

VI. CITĂRI/ REFERINȚE CRITICE (SELECTIV)

1. Mircea-Gheorghe Abrudan, „**Ioan-Vasile Leb**, Gabriel-Viorel Gârdan, Marius Eppel, Pavel Vesa, *Instituții ecleziastice. Compendiu de Legislație Bisericească (secolul al XIX-lea)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010, 360 p.”, în: *Studia Univesitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, (recenzie), 58, 1 (2013), p. 311.
2. Mircea-Gheorghe Abrudan, „*Andrei Șaguna, Corespon-dența, IV*, ediție, studiu introductiv și note de Nicolae Bocșan, **Ioan-Vasile Leb**, Gabriel-Viorel Gârdan, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2011”, (review) în: *Tabor*, VII, 6 (2013), pp. 95-98.
3. Mircea-Gheorghe Abrudan, „*Andrei Șaguna, Corespon-dența, IV*, ediție, studiu introductiv și note de Nicolae Bocșan, **Ioan-Vasile Leb**, Gabriel-Viorel Gârdan, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2011”, (review) în: *Tabor*, VII, 7 (2013), pp. 93-94.
4. Lucian Mic, *Relațiile Bisericii Ortodoxe Române din Banat cu Biserica Ortodoxă Sârbă în a doua jumătatea a secolului al XIX-lea*, Presa Universitară Clujeană & Editura Episcopiei Caransebeșului, Cluj-Napoca, 2013, p. 214, 363.
5. Daniel Alic, *Eparhia Caransebeșului în perioada păstoririi episcopului Miron Cristea (1910-1919). Biserica și societate*,

- Presa Universitară Clujeană & Editura Episcopiei Caransebeșului, Cluj-Napoca, 2013, p. 21, 92, 102, 103, 403, 406.
6. Constantin Schifirneț, *Orthodoxy, Church, State and national identity in the context of tendential modernity*, în: *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 12, 34 (2013), p. 206.
 7. Niculae Ravici-Tătăranu, *Lumina lumii. Revista Fundației Culturale Sfântul Antim Ivireanul*, anul VIII, nr. 8, Râmnicul Vâlcea, 1999, Editura Offsetcolor, Râmnicul Vâlcea, 2012, p. 122.
 8. Mircea-Gheorghe Abrudan, „*Andrei Șaguna. Corespondența I/2*, ediție, studiu introductiv și note de Nicolae Bocșan, **Ioan-Vasile Leb**, Gabriel-Viorel Gârdan, Bogdan Ivanov, Vasa Lupulovici, Ioan Herbil, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2007”, (review) în: *Studii Teologice*, VIII, 4 (2012), pp. 291-293.
 9. Mircea-Gheorghe Abrudan, „*Andrei Șaguna, Corespondența, I,1*, ediție, studiu introductiv și note de Nicolae Bocșan, **Ioan-Vasile Leb**, Gabriel Gârdan, Pavel Vesa, Bogdan Ivanov, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2005”, (review) în: *Studii Teologice*, VIII, 4 (2012), pp. 288-291.
 10. Helmuth Juluis Knall, *Liceul Stephan Ludwig Roth. Fragmente istorice III*, Crisserv, Mediaș, 2012, pp. 172-178.
 11. *Dicționarul personalităților din România. Biografii contemporane*, Anima, București, 2012, p. 265.
 12. *Cronica facultății*, în: *Analele Științifice ale Facultății de Teologie Cluj-Napoca*, Tomul XIV, 2010-2011, *Renașterea*, Cluj-Napoca, 2012, pp. 498-501.
 13. Valeria-Gemma Moraru, *Mitropolia Ardealului. Revista oficială a Arhiepiscopiei Sibiului, Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, Episcopiei Alba Iuliei și Episcopiei Oradiei-Indice bibliografic*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2011, p. 171, 267, 291, 332.

14. *Cronica facultății*, în: *Analele Științifice ale Facultății de Teologie Cluj-Napoca*, tomul XIII, 2009-2010, *Renașterea*, Cluj-Napoca, 2011, pp. 526-529.
15. *Bibliografia Istorică a României*, 2009-2010, XIII, Editura Academiei Române, București 2011, p. 42, 133, 190, 491, 505, 511.
16. Mircea-Gheorghe Abrudan, „*Andrei Șaguna, Corespondența, III*, ediție, studiu introductiv și note de Nicolae Bocșan, **Ioan-Vasile Leb**, Gabriel-Viorel Gârdan, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009”, (review) în: *Tabor*, IV, 5 (2010), pp. 93-95.
17. „*Cronica facultății*”, în: *Analele Științifice ale Facultății de Teologie Cluj-Napoca*, tomul XII, 2008-2009, *Renașterea*, Cluj-Napoca, 2010, pp. 535-538.
18. Ralph Hübner, *Enciclopedia Personalităților din România*. Ediția a IV-a, *Who is Who*, Zug, Achweiz, 2009, pp. 738-739.
19. Nicolae Păun, Georgiana Ciceo, Dorin Domuța, „Religious interactions of the Romanian Political Parties. Case Study: The Christian-Democratic Conections”, în: *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 8, 24 (2009), pp. 122, 128.
20. Liviu Vidican-Manci, „*Miguel de Salis Amaral, Două viziuni ortodoxe cu privire la Biserică: Bulgakov și Florovsky*, ediție de **Ioan-Vasile Leb** și Gabriel-Viorel Gârdan, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009”, (review) în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, LV, 2 (2010), pp. 295-298.
21. Ion Cârja, „*Andrei Șaguna, Corespondența, I,1*, ediție, studiu introductiv și note de Nicolae Bocșan, **Ioan-Vasile Leb**, Gabriel Gârdan, Pavel Vesa, Bogdan Ivanov, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2005, *Andrei Șaguna, Corespondența, I,2*, ediție, studiu introductiv și note de Nicolae Bocșan, **Ioan-Vasile Leb**, Gabriel-Viorel Gârdan, Bogdan Ivanov, Vasa Lupulovici, Ioan

- Herbil, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2007, Andrei Șaguna, *Correspondența, II*, ediție, studiu introductiv și note de Nicolae Bocșan, Gabriel-Viorel Gârdan, **Ioan-Vasile Leb**, Beatrice Dobozi, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008", (review) în: *Tabor*, II, 11 (2009), pp. 97-98.
22. Dacian But-Căpușan, „*Miguel de Salis Amaral, Două viziuni ortodoxe cu privire la Biserică: Bulgakov și Florovsky*, ediție de **Ioan-Vasile Leb** și Gabriel-Viorel Gârdan, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009", (review) în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, LIV, 2 (2009), pp. 260-263.
23. *Bibliografia Istorică a României*, 2007-2008, XI, Editura Academiei Române, București 2009, p. 157, 254, 547, 567, 568.
24. Alexandru Moraru, *Învățământul teologic universitar ortodox român din Cluj-Napoca*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009, p. 84, 88, 91, 94, 97, 98, 114-123, 126, 130, 131, 136, 137, 141-145, 147, 148, 157, 161-170, 172, 175-178, 192, 193,
25. Paul Brusanowski, *Andrei baron de Șaguna și organizarea constituțională a Mitropoliei Transilvaniei*, în: *Mitropolitul Andrei Șaguna creator de epocă în istoria Bisericii ortodoxe din Transilvania*, Editura Andreiana, Sibiu, 2008, p. 154.
26. Mircea Păcurariu, *Mitropolitul Andrei Șaguna în istoriografie*, în: *Mitropolitul Andrei Șaguna creator de epocă în istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania*, Editura Andreiana, Sibiu, 2008, p. 52.
27. Mircea Ielciu, *Relațiile lui Andrei Șaguna cu personalități bisericești, politice și culturale de dincolo de Carpați*, în: *Mitropolitul Andrei Șaguna creator de epocă în istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania*, Editura Andreiana, Sibiu, 2008, p. 342.
28. Mircea Basarab, *Biblia lui Șaguna*, în: *Mitropolitul Andrei Șaguna creator de epocă în istoria Bisericii Ortodoxe*

- din Transilvania*, Editura Andreiana, Sibiu, 2008, p. 213, 214, 217, 218.
29. Ioana-Mihaela Bonda, *Mitropolia Română Unită în timpul păstoririi lui Alexandru Șterca Șuluțiu (1853-1867)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, p. 105, 311, 346.
30. „Cronica facultății”, în: *Analele Științifice ale Facultății de Teologie Cluj-Napoca*, tomul X, 2006-2007, *Renașterea*, Cluj-Napoca, 2008, pp. 445-450.
31. „Cronica facultății”, în: *Analele Științifice ale Facultății de Teologie Cluj-Napoca*, tomul IX, 2005-2006, *Renașterea*, Cluj-Napoca, 2008, pp. 404-406.
32. *Activitatea științifică la Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca în anul 2007. Bibliografie*, Vol.III, Argonaut, Cluj-Napoca, 2008, p. 1163-1164.
33. „Cronica facultății”, în: *Analele Științifice ale Facultății de Teologie Cluj-Napoca*, Tomul VIII, 2004-2005, *Renașterea*, Cluj-Napoca, 2007, pp. 579-581.
34. Dan Fornade, *Personalități clujene. Dicționar ilustrat*, Editura Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2007, pp. 8-9.
35. Cosmin Cosmuța, „*Andrei Șaguna, Corespondența, I,1*, ediție, studiu introductiv și note de Nicolae Bocșan, **Ioan-Vasile Leb**, Gabriel Gârdan, Pavel Vesa, Bogdan Ivanov, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2005, *Andrei Șaguna, Corespondența, I,2*, ediție, studiu introductiv și note de Nicolae Bocșan, **Ioan-Vasile Leb**, Gabriel-Viorel Gârdan, Bogdan Ivanov, Vasa Lupulovici, Ioan Herbil, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2007”, (review) în: *Tabor*, I, 3 (2007), pp. 85-87.
36. *Bibliografia Istorică a României*, 2004-2006, XI, Editura Academiei Române, București 2007, p. 71, 100, 340.
37. *Activitatea științifică la Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca în anul 2006. Bibliografie*, Vol.III, Argonaut, Cluj-Napoca, 2007, pp. 1026-1027.

38. *Anuarul Institutului de Istorie „George Barițiu” din Cluj-Napoca*, Seria Historica, tomul XLV, Editura Academiei Române, Cluj-Napoca, 2006, p. 413.
39. „Evenimente din viața facultății”, în: *Analele Științifice ale Facultății de Teologie Cluj-Napoca*, Tomul VII, 2002-2004, Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, pp. 363-365.
40. Alexandru Moraru, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000. Biserică. Națiune. Cultură*, EIBMBOR, vol. III, Tomul I, București, 2006, p. 430.
41. Alexandru Moraru, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000. Dialog teologic și ecumenic*, EIBMBOR, vol. III, Tomul II, București, 2006, p. 319, 332, 376.
42. Georgeta Fodor, „*Andrei Șaguna, Corespondența, I,1*, ediție, studiu introductiv și note de Nicolae Bocșan, **Ioan-Vasile Leb**, Gabriel Gârdan, Pavel Vesa, Bogdan Ivanov, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2005” (review) în: *Studia Universitatis Petru Maior, Series Historia*, 2005, pp. 265-268.
43. *Bibliografia Istorică a României*, 1999-2004, X, Editura Academiei Române, București 2005, p. 173, 175, 274, 337, 391, 673, 938, 974, 990, 1006.
44. *Activitatea științifică a cadrelor didactice și cercetătorilor (2004). Bibliografie selectivă*. Vol.II, Editura Universitas Napocensis, Cluj-Napoca, 2005, p. 540.
45. *Activitatea științifică a cadrelor didactice și cercetătorilor (2003). Bibliografie selectivă*. Vol.II, Editura Universitas Napocensis, Cluj-Napoca, 2004, pp. 603-604.
46. *Activitatea științifică a cadrelor didactice și cercetătorilor (2001). Bibliografie selectivă*. Vol.II, Editura Universitas Napocensis, Cluj-Napoca, 2003, pp. 640-642.
47. *Activitatea științifică a cadrelor didactice și cercetătorilor (2002). Bibliografie selectivă*. Vol.II, Editura Universitas Napocensis, Cluj-Napoca, 2003, pp. 540-541.

48. *Activitatea științifică a cadrelor didactice și cercetătorilor* (2000). *Bibliografie selectivă*. Vol.II, Editura Universitas Napocensis, Cluj-Napoca, 2003, p. 688.
49. *Who is Who in România*, Pegassus Press, București, 2002, pp. 352-352.
50. Alexandru Stănciulescu-Bârda, *Bibliografia Revistei Biserica Ortodoxă Română (1874-1994)*, vol. III, Cuget Românesc, Bârda, 2002, p. 38, 49, 63, 505, 527.
51. „Cronica facultății”, în: *Analele Științifice ale Facultății de Teologie Cluj-Napoca*, tomul VI, 2000-2002, Renașterea, Cluj-Napoca, 2002, pp. 349-352.
52. *Biserica în acțiune*, Limes, Cluj-Napoca, 2001, *recenzie de Petru Moldovan*, în: *JSRI*, 2 (2002), pp. 209-211.
53. Alexandru Stănciulescu-Bârda, *Bibliografia Revistei Biserica Ortodoxă Română (1874-1994)*, vol. II, Cuget Românesc, Bârda, 2001, p. 47.
54. *Indice Bibliografic Tematic (1991-1995)*, Vol. II, *Colecția Philobiblon*, Presa Universitară Clujeană, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, Cluj-Napoca, 2000, p. 29, 30, 42, 43, 52.
55. „Cronica facultății”, în: *Anuarul Facultății de Teologie Cluj-Napoca*, Tomul V, 1998-2000, Editura Arhiepiscopiei, Cluj-Napoca, 2000, pp. 476-477 (Al. Moraru).
56. *Bibliografia Istorică a României*, 1994-1999, IX, Editura Academiei Române, Cluj-Napoca, 2000, p. 125, 176, 188, 223, 245, 299, 554, 592.
57. *Activitatea științifică a cadrelor didactice și cercetătorilor* (1998). *Bibliografie selectivă*. Vol.II, Editura Universitas Napocensis, Cluj-Napoca, 2000, pp. 508-509.
58. *Activitatea misionar-pastorală, ecumenică și științifică a cadrelor didactice*, în: *Anuarul Facultății de Teologie Cluj-Napoca*, Tomul IV, 1996-1998, Editura Arhiepiscopiei, Cluj-Napoca, 2000, pp. 469-472 (Al. Moraru).
59. *De democratie in ons land wordt heel langzaam zichtbaar. Kerk leeft weer in Roemenie*. Interviu realizat de I.V. Leb

- și B. Pol, interviu în: *Ziarul de Utrecht, Zaterdag* din Olanda, 19.05.1994, p. 15, la rubrica *Geest en Leven/ Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1999, pp. 552-553.
60. „Activitatea misionar – pastorală, ecumenică și științifică a cadrelor didactice”, în: *Anuarul Facultății de Teologie Cluj-Napoca, Tomul II, 1992-1994*, Editura Arhiepiscopala, Cluj-Napoca, 1999, pp. 358-360 (Al. Moraru).
61. „Activitatea minisionar-pastorală, ecumenică și științifică a cadrelor didactice”, în: *Anuarul Facultății de Teologie Cluj-Napoca, Tomul III, 1994-1996*, Editura Arhiepiscopala, Cluj-Napoca, 1999, pp. 400-401 (Al. Moraru).
62. „Las sectas, problema comun de ortodoxos, catolicos y protestantes”, în: *Redaccion*, Pamplona-Spania, Julio de 1998, p. 20, rubrica *En vanguardia de las humanidades*.
63. „Die Rumänische Orthodoxe Kirche im Wandel der Zeiten, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1998, p. 163”, recenzie de Fr. Heyer în: rev. *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1999, pp. 552-553.
64. „Activitatea minisionar-pastorală, ecumenică și științifică a cadrelor didactice”, în: *Anuarul Facultății de Teologie Cluj-Napoca, tomul I, 1990-1992*, Editura Arhiepiscopala, Cluj-Napoca, 1998, pp. 337-339.
65. *Who is Who*, Verlag für Personenenzyklopädien AG, Zug, Schweiz, pp. 738-739, în: *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, Berna, 4 (1996), pp. 254-255.
66. Mircea Păcurariu, *Dicționarul Teologilor Români*, Univers Enciclopedic, București, 1996, pp. 226-227.
67. „Länderbericht: Rumänien”, în: *Versöhnung der Erinnerungen: Kirchen und kirchliche Kontakte in der Zeit des Kommunismus und heute. Zur Rolle der westeuropäischen Kirchen im Ost – West Konflikt*. Dokumentation des Zweiten Seminars zur Aufarbeitung der jüngsten Ver-

- gangenheit in den Kirchen Ost-und-Westeuropas, 14.-16. mai 1995, Adam Trott – Haus, Berlin – Wannsee. Hrsg. Von A.van Hal, L. Hogebrink und L. Mehlhorn, 1996, pp. 32-34.
68. „**Ioan-Vasile Leb**, *Orthodoxie und Altkatholizismus. Eine hundert Jahre ökumenische Zusammenarbeit (1870-1970)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1995, p. 262”, recenzie de Fr. Kramer, în: *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, Berna, 4 (1996), pp. 254-255.
69. „**Ioan-Vasile Leb**, *Ortodoxie și vechi-catolicism sau Ecumenism înainte de Mișcarea Ecumenică*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1996, p. 332”, recenzii de O. Vințeler în: *Adevărul de Cluj*, Cluj-Napoca, 19.12.1996, p. 5 și D. Brudașcu în: *Mesagerul Transilvan*, Cluj-Napoca, 29.10.1997, p. 4.
70. *Bibliografia Istorică a României*, 1989-1994, VIII, Editura Academiei Române, București, 1996, p. 94, 172, 209, 234, 244.
71. Michail Kohlbacher și Markus Lesinski, *Horizonte der Christenheit. Festschrift für Friedrich Heyer zu seinem 85. Geburtstag*, Erlangen, 1994, p. 625.
72. Harald Rein, *Kirchengemeinschaft. Bd.2. Die anglikanisch – orthodoxen Beziehungen, das ekklesiologische Selbstverständnis und die Beziehungen dieser drei zu anderen Kirchen*, Peter Lang, 1994, pp. 79-90.
73. *Activitatea științifică a corpului didactic și a cercetătorilor (1987-1992). Bibliografie selectivă.*, Universitatea Babeș-Bolyai, Biblioteca Centrală Universitară Cluj-Napoca, 1994, pp. 78-79.
74. Friedrich Heyer, *Die Orientalische Frage im kirchlichen Lebenskreis. Das Einwirken der Kirchen des Auslands auf die Emanzipation der orthodoxen Nationen Südosteuropas 1804-1912*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1991, cf. pp. 259-261.

75. EOR. *Nouvelles de l'Eglise Orthodoxe Roumaine. Bulletin édité par le Département des relations Ecclesiastique exterieures du Patriarcat Roumain*, XI-e Année, 1990, pp. 29-30.
76. *Bibliografia Istorică a României*, 1984-1989, VII, Editura Academiei Române, București 1990, p. 100, 160, 291.
77. *Alle haaber komunismen er udryddet i Rumaenien*, interviu realizat de I.V. Leb și V. Gordon, în: *Soddags-Jydske, Logumkloster – Danemarca*, Tonder, 10 juni, 1990, 2. Sektion, p. 5.
78. Christoph Burchard, *Unterweisung in erzählender Form. Joseph und Aseneth*, in col *Jüdische Schriften aus hellenistisch – römischer Zeit*, Band II, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1983, cf. p. 620.
79. *Bibliografia Istorică a României*, 1974-1979, V, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1980, p. 399.

VII. PARTICIPĂRI

a) Conferințe internaționale

a.1.) cu referat

- **16 ianuarie 2014**, participare la *Ciclul de conferințe pentru seniori – Die Vortragszyklen im Seniorenstudium*, organizat de Universitatea Ludwig-Maximilian din München, cu referatul: *Die Orthodoxe Kirche in Rumänien: ihre Geschichte und Theologie vor und nach der Wende in Europa* (1989).
- **octombrie 2010**, participare la simpozionul organizat de Facultatea de Teologie Catolică din Berlin: *Ring-Vorlesung*, cu referatul *Die Rumänische Orthodoxe Kirche heute*, Berlin.
- **28 noiembrie-4 decembrie 2010**, participare la conferința *Gratianus Biserica și Stat în Rusia*, cu lucrarea *Contribuție privind Cultele religioase în România*, Moscova.

- **15-18 martie 2010**, participare la conferință privind *Familia creștină*, cu lucrarea *Le défi de la famille. Un point de vue orthodoxe*, Roma.
- **10-12 martie 2010**, participare la conferință *Rolul de reconciliere al Bisericii în Europa Centrală și de Sud-Est. Europa centrală ca model al diversității confesionale*, Budapesta. Program Healing of Memories
- **22-25 iunie 2008**, participare la conferința KEK, cu lucrarea *Der orthodox-alt/katholische Dialog. Sein Zustand und seine Perspektive*, Pullach/ München.
- **17-20 septembrie 2008**, participare în cadrul Institutul pentru Relații Internaționale la Conferința despre Transilvania, cu referatul *Die Orthodoxen von Siebenbürgen im XVII und XVIII Jahrhundert im Spiegel der Reiseberichten*, Stuttgart.
- **8-11 noiembrie 2007**, participare la simpozionul internațional al Institutului Evanghelic al Universității Regensburg *Personale Freiheit in pluralistischen Gesellschaften*, cu referatul *Personale Identität und koinonia in der gegenwärtigen Ökumene aus der rumänisch-orthodoxen Theologie*, Regensburg.
- **6-9 decembrie 2007**, participare la conferința internațională *Sigismund de Luxemburg*, cu referatul *Conciliul de la Konstanz (1414-1418) și participarea unei delegații ortodoxe la aceasta*, Oradea.
- **16 noiembrie 2007**, participare la simpozionul internațional *Identități confesionale în Europa Central-Orientală, sec. XVII-XXI*, cu referatul *Practica sinodală în Biserica Ortodoxă Română în sec. XIX (împreună cu Gabriel-Viorel Gârdan și Marius Eppel)*.
- **25-27 octombrie 2007**, participare la conferința internațională organizată de Universitatea Catolică Peter Pazmani din Budapesta, la Esztergom, cu referatul *Biserică și societate în România de azi*.

- **8-11 august 2006**, participare la simpozionul internațional *Între lumi: Ioan/ Iancu de Hunedoara și vremea sa*, cu referatul *Un umanist bizantin între catolicism și islam: Gheorghios Ghemistos Plethon (1355-1452)*, Alba-Iulia.
- **7-10 noiembrie 2006**, participare la conferința *Healing of memories*, cu referatul *Healing of memories*. Cazul României, München.
- **5-7 octombrie 2006**, participare la simpozionul internațional *Spiritualitatea ortodoxă românească – punte de legătură între Răsăritul și Apusul creștin*, cu referatul *Teologi ortodocși români la Paris*, Oradea.
- **12 ianuarie 2006**, participare la *Ringvorlesung: Benedikt XVI. Und die Orthodoxe Kirche*, cu referatul *Kardinal Josef Ratzinger und die Kirchenväter*, München.
- **17-18 mai 2004**, participare la colocviul internațional *Schisma din 1054. Considerații ecleziologice, istorice și ecumenice*, cu referatul *Schisma din 1054 în cercetarea românească*. Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad.
- **24-27 septembrie 2003**, la invitația Ambasadei României pe lângă Sfântul Scaun, participă la colocviul științific *Grottaferrata Porta d'Oriente*, organizat la mănăstirea Sf. Nil din Grottaferrata, Italia. Susține referatul *Chiesa ortodossa e Chiesa cattolica nella Grande Romania: convergenza e contrasti*.
- **22-24 mai 2003**, participare la conferința internațională organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, *Unitatea Bisericii. Accente ecleziologice pentru mileniul III*, cu referatul *Actualitatea concepției Sf. Ciprian despre unitatea Bisericii*, Cluj-Napoca.
- **4-10 iulie 2001**, participă la conferința organizată de *Stifung Pro Oriente*, cu referatul *Realități istorice în preajma unirii cu Roma a unei părți din românii din Transilvania*, Viena.

- **10 iulie 2001**, participă la cel de Al șaselea Forum European, *Christlicher Glaube und politische Kultur in Europa*, cu referatul *Das politische und soziale Wirken der Rumänischen Orthodoxen Kirchen im Kontext der Globalisierung*, Berlin.
- **14 martie 2001**, participă la Ökumenische Studientagung, *Theologische Schule der Benediktinerabtei Einsiedeln*, cu referatul *Das Petrusamt und die Einheit der Kirche. Ein orthodoxer Gesichtspunkt*, Elveția.
- **6 decembrie 2000**, participare la conferința *La notion d'Eglise nationales en Europe*, Centre Droit et Sociétés religieuses, cu referatul *L'Eglise Orthodoxe Roumaine, une Eglise nationale?*, Paris.
- **1999**, participare la *Simposio internacional de Teologia, de la Universidad Pamplona*, cu referatul *Espiritu Santo, ministerio apostolico y unidad de la Iglesia. Una perspectiva ortodoxa*, Spania.
- **1-5 octombrie 1999**, participarea la *Forumul European: Națiune, religie și comunitatea europeană a valorilor*, cu referatul *Die Nation im orthodoxen Christentum*, Cracovia.
- **7-11 octombrie 1996**, participare la cea de 36-a Conferință internațională de la Tutzing – München cu genericul: *Religion und Gesellschaft in Südost-Europa*, cu referatul *Die Rumänische Orthodoxe Kirche in Wandel der Zeiten*, München.
- **22-28 aprilie 1995**, participare la Conferința privind editarea de materiale privind învățământul religios, de către organizațiile non-profit, susține cuvânt despre *Învățământul teologic universitar din Cluj*, Elveția.
- **14-16 mai 1995**, participare la Seminarul Internațional privind prelucurarea trecutului recent, cu referatul *Biserica Ortodoxă Română astăzi*, Berlin.
- **14-20 noiembrie 1994**, participare la Conferința *Etnicity and Nationalism*, cu referatul *A challenge to church* (infor-

mare privind situația minorităților în România), Colombo, Sri Lanka.

- **26-29 august 1991**, participare la *Sesiunea de comunicări Biblioteci culturale*, organizată de Biblioteca Municipală Bogdan Petriceicu Hașdeu din Chișinău, cu referatul *Chișinău–Cluj – Crâmpei din istoricul legăturilor frățești*, Chișinău.

a.2.) fără referat

- **27 iunie 2018**, München, participare la conferința Pr. Prof. Daniel Benga.
- **10 iulie 2018**, München, participare la conferința Pr. Prof. Mihai Săsăujan.
- **18 iulie 2018**, München, participare la Sommerfest Theologie.
- **25-28 septembrie 2013**, participare la *The 4-th Consultation of the Theological Faculties in Europe*, Organizată de Conferința Bisericii Europene de la Geneva, la Graz-Austria.
- **4-11 iulie 2011**, participare la *Forschungshaben zur Siebenbürgener kirchlichen Union*, Stiftung Pro Oriente, Viena.
- **10 iulie 2010**, participare la conferința ecumenică despre *Motu proprio* papal, Universitatea Ludwig-Maximilian din München.
- **9 februarie 2010**, participare la Conferința Prof. Jürgen Moltmann *Gott, der Vater, im Leben der Heiligen Dreieinigkeit*, München.
- **15-16 ianuarie 2010**, participare la conferința internațională privind Bisericele naționale, Facultatea de Drept Canonic a Institutului Catolic din Paris și Univ. Paris IX, Facultatea de Drept Jean Monet din Paris, Paris.
- **3-13 septembrie 2009**, participare la blockseminar internațional *Evaluarea dialogurilor Teologice actuale*, la Academia Ortodoxă din Chania – Creta.

- **10 iulie 2007**, participare la conferința *Motu Proprio al lui Benedict al XVI-lea*, München.
- **19 noiembrie 2005**, participare la conferința *Prof. Felmy în Capela Ortodoxă Română "Sfântul Casian"*, München.
- **7 decembrie 2005**, München, *Katolische Akademie: Conferința privind împlinirea a 40 de ani de la ridicarea anatemelor (1965) și redescoperirea comuniunii*.
- **6-7 decembrie 2000**, participare la colocviul internațional *La notion d'Eglise nationales en Europe, Centre Droit et Sociétés religieuses*, Paris.
- **1999**, participare la *Simposio internacional de Teologia*, de la Universidad Pamplona: *Espiritu Santo, ministerio apostolico y unidad de la Iglesia. Una perspectiva ortodoxa*, Spania.
- **14-17 decembrie 1994**, participare la *Leuterhieder Forum: Das Christentum – Gestaltungsprinzip Europaenischer Zukunft*, Nettitl, Germania.
- **4 februarie 1991**, participare la lucrările *Societății culturale-științifice internațional Open Society Foundation*, România.
- **19-20 noiembrie**, participare la conferința *Organizației Internațional Prison Fellowship România*, Cluj-Napoca.
- **24 iulie-10 august 1983**, participare la *A șasea adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor: Iisus Hristos, viața lumii*, Vancouver, Canada.

b) Conferințe naționale

b.1.) cu referat

- **27-28 ianuarie 2021**, participare la „Dezbaterile de la Sinaia”, cu referatul „Ortodoxia românească în contextul europenizării și al globalizării”, online, Cluj-Napoca.
- **18 mai 2021**, participare la conferința *Medicii și Biserica*, cu referatul „Mai e nevoie de Ecumenism?”, Bistrița/ Cluj, online.

- **6-7 mai 2019**, participare la conferință internațională, cu referatul: „Iosif Blaga, un dascăl și protopop uitat pe nedrept”, Caransebeș.
- **19-20 octombrie 2018**, participare la conferința dedicată Centenarului, cu referatul: „O cronică săsească despre Adunarea Națională de la Alba Iulia, 1 Decembrie 1918”, Deva.
- **5-6 noiembrie 2018**, participare la simpozionul internațional dedicat Centenarului Marii Uniri. Referat: „Nicolae Colan, luptător pentru Unirea din 1918”, Cluj-Napoca.
- **3-6 noiembrie 2014**, participare la simpozionul internațional *Euharistie, Spovedanie, martiriu*, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj, cu referatul: „Cea dintâi descriere a Liturghiri Sfântului Ioan Hrisostom într-un manuscris german”.
- **10-11 octombrie 2013**, participare la Simpozionul Internațional *Credință și politică. Sfinții Împărați Constantin și Elena, promotori și apărători ai libertății religioase*, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, cu lucrarea „Imperium și sacerdotium în perioada constantiniană”, Cluj-Napoca.
- **26-27 septembrie 2011**, participare la conferința Facultăților de Teologie Ortodoxă din România, cu referatul „Teme prioritare în studiul IBU”, București.
- **31 octombrie 2011**, participare la conferința internațională dedicată Zilei Reformei, cu lucrarea „Libertatea religioasă în România din punct de vedere ortodox”, Mediaș
- **7-8 decembrie 2010**, participare la conferința despre Sigismund de Luxemburg, cu lucrarea „Participarea unei delegații românești la Conciliul de la Konstanz din 1418”, Oradea.
- **5-8 noiembrie 2010**, participarea la conferința internațională dedicată Părinților Capadocieni, organizată

- de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, cu referatul „Desăvârșirea creștină la Sfântul Grigorie de Nyssa”, Cluj-Napoca.
- **5 decembrie 2010**, participare la conferința *Etnie și confesiune din punct de vedere orthodox*, Cluj-Napoca.
 - **31 octombrie 2010**, participare la conferința *Aniversarea Reformei*, cu referatul „Desăvârșirea creștinului în concepția Sfântului Grigorie de Nyssa”, Sighișoara.
 - **23 august 2010**, participare la simpozionul *Zilele comunităților etnice din România*, cu lucrarea „Biserica Ortodoxă Română și dialogul interconfesional”, Sighișoara.
 - **22-24 octombrie 2010**, participare la conferința internațională dedicată aniversării a 670 de ani de la Unirea de la Ferrara-Florența, organizată de Universitatea Babeș-Bolyai, cu referatul „Urmările căderii Constantinopolului sub turci (1453) pentru lumea creștină”, Cluj-Napoca.
 - **10-13 septembrie 2010**, participare în Comisia Națională de Istorie Ecclesiastică Comparată, cu referatul „Sfântul Teodor Studitul, apărător al Sfințelor Icoane”, Mănăstirea Neamț.
 - **26-27 septembrie 2009**, participare la Conferința Facultăților de Teologie Ortodoxă din România, cu referatul „Teme prioritare în studiul IBU”, București.
 - **26-29 martie 2009**, participare la conferința internațională *Integrarea europeană și valorile Bisericii*, organizată de Centrul de Studii Ecumenice și Interreligioase, Cluj-Napoca, cu referatul „Healing of Memories: o contribuție la integrarea europeană”, Cluj-Napoca.
 - **7-9 august 2008**, participare la conferința *Healing of memories/ CSEIR*, cu lucrarea „Rostul HoM în România”, Cluj-Napoca.

- **27 mai 2008**, participare la Conferința Facultății de Teologie Ortodoxă din Oradea, cu referatul „Mitropolitul Andrei Șaguna și uniții”, Oradea.
- **26-28 septembrie 2008**, participare la conferința CEB și KEK Invățământul ecumenic, cu referatul „The Ecumenical Education in Cluj-Napoca”, Mănăstirea Sâmbăta de Sus.
- **2-4 noiembrie 2008**, participare la conferința internațională organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, *Revelația și diversitatea culturală. Evanghelia lui Hristos și diversitatea culturii*, cu lucrarea „Contribuția Ortodoxiei la cultura europeană”, Cluj-Napoca.
- **24 iulie 2008**, participare la conferința *Sfânta Scriptură*, cu lucrarea „Origen, exeget al Sfintei Scripturi”, Mănăstirea Nicula.
- **3 octombrie 2007**, participare la conferința *Humanismus und europäische Identität. Der Fall Siebenbürgen*, cu referatul „Identität und Multikulturalität in einem globalistischen Kontext”, Sibiu.
- **22-23 august 2007**, participare la *Festivalul ProEtnica 2007 – Zilele Comunităților Etnice din România*, cu referatul „Biserica Ortodoxă Română și cooperarea inter-religioasă”, Sighișoara.
- **11-12 septembrie 2007**, Cluj-Napoca, *Conferința Living in Truth – A Conceptual Framework for a Wisdom Society and the European Construction*. Referatul: „The Interreligious Dialogue. A Chance for the Future”.
- **28 martie 2003**, participare la programul de conferințe și dezbateri: *Alteritate și dialog religios*, organizat de Catedra de Filosofie Sistematică UBB, cu referatul „Biserica Ortodoxă Română și dialogurile interconfesionale și religioase. O perspectivă istorică”, Cluj-Napoca.

- **14 februarie 2003**, participare la inaugurarea Centrului de Studii Biblice al Universității Babeș-Bolyai, susține referatul *Scriptură și Patristică*, Cluj-Napoca.
- **27 noiembrie 2001**, participare la Sesiunea de comunicări științifice organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca: *Mărturia creștină în România în timpul comunismului*, cu referatul „Statutul juridic al Bisericii Ortodoxe Române în timpul comunismului”, Cluj-Napoca.
- **16-17 nnoiembrie 2001**, participare la Colocviul național al Catedrei de Istorie antică și arheologie: *Începuturile creștinismului pe teritoriul României*, cu referatul „Biserică și cultură în Dobrogea secolelor IV-VI”, Cluj-Napoca.
- **15 iunie 2001**, participare la sesiunea Comisiei Naționale Române de Istorie Bisericească Comparată, cu lucrarea „Al doilea conflict balcanic văzut de un vechi-catolic”, Drăgășani.
- **10-13 octombrie 1999**, a participat la simpozionul internațional: *Toleranță și conviețuire în Transilvania în sec. XVI-XIX*; a susținut comunicarea: „Sibiu-Viena. Un episod din relațiile ortodoxo-reformate”.
- **12-14 iunie 2000**, participare la Sesiunea de comunicări științifice: *Interferența cultural-religioasă în Transilvania sec. XVI-XIX*, cu lucrarea „Stephan Ludwig Roth și românii”, Cluj-Napoca.
- **16-17 mai 1997**, participare la Simpozionul jubiliar, prilejuit de împlinirea a 175 de ani de la înființarea învățământului teologic de la Arad cu referatul Wladimir Guettée și românii, Arad.
- **29 iunie 1995**, a susținut referatul *Actualitatea Sfinților Petru și Pavel*, Gherla.
- **28 ianuarie 1995**, participare la Săptămâna de rugăciune pentru unitatea creștinilor, cu referatul „Die Ge-

meinschaft nach dem Orthodoxen Verständnis", Braşov.

- **26-27 mai 1994**, participare la Simpozionul omagial Ilarion Felea, cu referatul „Reflecții pe marginea maximei: in necessariis unitas in dubiis libertas, in omnibus caritas”, Arad.
- **21-24 septembrie 1994** participare la Simpozionul *Religie, civilizație, modernitate. 130 de ani de la nașterea lui Max Weber*, cu referatul „Biserica și progresul. Un punct de vedere ortodox”, Cluj-Napoca.
- **16-19 martie 1994**, participare la simpozionul internațional *Biserică și societate într-o lume secularizată*, cu referatul „Interferențe etnice în domeniul istoriei, culturii și filosofiei”, Cluj-Napoca.
- **13-14 mai 1994**, participare la *Sesiunea de comunicări științifice Statutul profesional al asistentului social*, cu referatul „Asistența socială în România între Intenție și realitate”, Sibiu.
- **11 decembrie 1994**, participare la Sfințirea Centrului Cultural Ortodox, cu referatul: „Biserica Ortodoxă Promotoare a învățământului românesc”, Bălan, județul Sălaj.
- **6 decembrie 1993**, participare la Simpozionul național dedicat episcopului Nicolae Colan, cu referatul „Episcopul Nicolae Colan și românii basarabeni”, Cluj-Napoca.
- **8 octombrie 1993**, participare la deschiderea Centrului European Cluj, cu referatul „L'Eglise et la nouvelle Europe”, Cluj-Napoca.
- **14-15 mai 1991**, participare la Simpozionul dedicate aniversării a 200 de ani de la actul națiunii române *Supplex Libellus Valachorum*, cu lucrarea „Episcopul Gherasim Adamovici și lupta pentru emanciparea românilor din Transilvania”, Cluj-Napoca.

b.2.) fără referat

- **28-31 martie 2019**, participare la *Dezbaterile de la Sinaia*, organizate de Fundația Alexandrion.
- **21-23 septembrie 2014**, participare la *Al VI-lea Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă din Patriarhia Română*, Arad.
- **7 iunie 2007**, participare la conferința: *Centru și periferie*, Cluj-Napoca.
- **18 martie 2007**, participare la conferința, *Evocarea personalității Mitropolitului Bartolomeu*. Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.
- **9-10 mai 2007**, participare la Simpozionul *Clujul multiconfesional*, organizat de CSEIR, Cluj-Napoca.
- **24 mai 2007**, Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Conferința: *Știință și religie*.
- **5 martie 2007**, Cluj-Napoca, Conferința *Healing of memories*.
- **18 aprilie 2007**, Cluj-Napoca, participare la : Conferința rabinului Franței S. Sirath.
- **19 noiembrie 2005**, München, Conferința Prof. Felmy în Capela Ortodoxă Română „Sfântul Casian”.
- **7 decembrie 2005**, München, Katolische Akademie: Conferința privind împlinirea a 40 de ani de la ridicarea anatemelor (1965) și redescoperirea comuniunii.
- **30 ianuarie 2003**, participare la manifestările organizate cu ocazia *hramului* Facultății de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca.
- **6 februarie 2003**, participare la *Lucrările Comisiei Sfântului Sinod pentru elaborarea metodologiei de susținere a gradelor profesionale pentru personalul clerical*, desfășurate la Palatul Patriarhal, București.
- **17 martie 2003**, participare la ceremonia de decernare a titlului de *Doctor Honoris Causa Profesorului Bronislaw Geremek*, în Aula Magna a UBB, Cluj-Napoca.

- **21 martie 2003**, participă la deschiderea programului de conferințe și dezbateri *Alteritate și dialog religios*, organizat de Catedra de Filosofie Sistemăică a UBB, Cluj-Napoca.
- **12 aprilie 2003**, participare în Aula Magna a UBB la ceremonia de decernare a titlului de *Profesor Honoris Causa Extraordinar și Senator ad Honorem a Majestății Sale Regele Mihai I al României*, Cluj-Napoca.
- **1-4 mai 2003** participă la sesiunea de comunicări italo-română: *Stat și Biserică în Europa*, Cluj-Napoca.
- **3 septembrie 2003**, participă în calitate de membru la lucrările Consiliului Institutului de Cercetări Europene, Cluj-Napoca.
- **27 noiembrie 2001**, participare la sesiunea de comunicări științifice organizată de Facultatea de teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca *Mărturia creștină în România în timpul comunismului*, Sighișoara.
- **5 martie 2007**, Cluj-Napoca, Conferința Healing of memories.
- **18 aprilie 2007**, Cluj-Napoca, participare la Conferința rabinului Franței S. Sirath.
- **19 noiembrie 2005**, München, Conferința Prof. Felmy în Capela Ortodoxă Română "Sfântul Casian".
- **7 decembrie 2005**, München, Katolische Akademie: Conferința privind împlinirea a 40 de ani de la ridicarea anatemei (1965) și redescoperirea comuniunii.
- **30 ianuarie 2003**, participare la manifestările organizate cu ocazia *hramului* Facultății de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca.
- **6 februarie 2003**, participare la *Lucrările Comisiei Sfântului Sinod pentru elaborarea metodologiei de susținere a gradelor profesionale pentru personalul clerical*, desfășurate la Palatul Patriarhal, București.

- **17 martie 2003**, participare la ceremonia de decernare a titlului de *Doctor Honoris Causa Profesorului Bronislaw Geremek*, în Aula Magna a UBB, Cluj-Napoca.
- **21 martie 2003**, participă la deschiderea programului de conferințe și dezbateri *Alteritate și dialog religios*, organizat de Catedra de Filosofie Sistemăică a UBB, Cluj-Napoca.
- **12 aprilie 2003**, participare în Aula Magna a UBB la ceremonia de decernare a titlului de *Profesor Honoris Causa Extraordinar și Senator ad Honorem a Majestății Sale Regele Mihai I al României*, Cluj-Napoca.
- **1-4 mai 2003** participă la sesiunea de comunicări italo-română: *Stat și Biserică în Europa*, Cluj-Napoca.
- **3 septembrie 2003**, participă în calitate de membru la lucrările Consiliului Institutului de Cercetări Europene, Cluj-Napoca.
- **27 noiembrie 2001**, participare la sesiunea de comunicări științifice organizată de Facultatea de teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca *Mărturia creștină în România în timpul comunismului*, Sighișoara.
- **16-17 noiembrie 2001**, participare la *Al VII-lea Colocviu Național al Catedrei de Istorie antică și arheologie. Începuturile creștinismului pe teritoriul României*, Cluj-Napoca.
- **15 iunie 2001**, participare la *Sesiunea Comisiei Naționale Române de Istorie Bisericească Comparată*, Drăgășani.
- **16-18 martie 2001**, participare la *Sesiunea Comisiei Naționale Române de Istorie Bisericească Comparată*, Cluj-Napoca.
- **26-27 septembrie 2000**, participare la *Sesiunea Comisiei Naționale Române de Istorie Bisericească Comparată*, Râmnicu Vâlcea.
- **6 decembrie 1999**, participare la festivitatea de deschidere a *Școlii Christiana* din Cluj-Napoca.
- **16 octombrie 1999**, participare la Festivalul *Toamna cugireană* din Cugir, realizând programul „Clipa spirituală”, alături de Î.P.S. Arhiepiscop Andrei al Alba Iuliei, Pr. Lect. Irimie Marga și Pr. Gheorghe Donu.

- **1-15 iulie 1997**, participare la *Al III-lea Congres internațional de Studii române*, Cluj-Napoca.
- **2 noiembrie 1993**, participare la *Conferința profesorului Halil Inalcik (SUA)*, Facultatea de Istorie din Cluj-Napoca.
- **15 octombrie 1999**, participare la simpozionul *Obsedantul deceniu în România*, organizat de UBB, Centrul de Studii Transilvane și Institutul de Istorie din Cluj, Cluj-Napoca.
- **30 noiembrie 1990**, sub auspiciile Academiei Române s-au desfășurat în Aula Magna a Universității, lucrările sesiunii științifice solemne: *1 Decembrie 1918, ziua națională a României* (participare).
- **28-30 octombrie**, participare la *Colocviu Național Marguerite Yourcenar. Retour aux sources*, Cluj-Napoca.
- **10 mai 1997**, participare la a *VII-a ediție a Zilelor Lucian Blaga*, Cluj-Napoca.
- **8 mai 1995**, participare la conferința *Asistența socială în România*, Cluj-Napoca.
- **13 iunie 1995**, participare la conferința profesorului Hessing, Cluj-Napoca.
- **8 octombrie 1994**, participare în Sala Mare a Casei Universitarilor din Cluj-Napoca la conferința Prof. Andrei Marga despre *Modelarea noii Europe*.
- **25 noiembrie 1993**, participare la conferințe *Religia – modalitate de conturare a caracterului*, la Liceul Traian Vuia, Cluj-Napoca.
- **3-4 iunie 1991**, participare la *Prelegerile despre Istoria istoriografiei italiene contemporane*, Cluj-Napoca.
- **23 martie 1991**, participare la *Seminarul de Management*, organizat de Fundația Soros, la Casa Universitarilor din Cluj-Napoca.
- **20-21 mai 1991**, participare cu un grup de studenți la Simpozionul organizat de Institutul de Istorie și Filosofie din Cluj-Napoca sub genericul *Cultură, civilizație, istorie*, Cluj-Napoca.

- **1 martie 1991**, participare la festivitățile de acordare a titlului de *Doctor Honoris Causa* istoricului german *Harald Zimmerman (Tübingen)*, de către UBB, participare la conferințele din cadrul Bibliotecii Central Universitare 1) *Cavalerii teutoni în Țara Bârsei în lumina istoriografiei transilvănene* și 2) *Biserica și puterea laică – Canossa 1077*.

VIII. Membru în comisii profesionale relevante

- Membru ARACIS – expert permanent Comisia de științe umaniste și Teologie.
- Membru CNADCU.
- Membru CNCI.
- Membru al *Südost-Europa Gesellschaft-München*, München, 2006.
- Membru al *Societas Leibnitiana Berolinensis*. Leibniz-Societät, Berlin, 2004.
- Evaluator Fullbright, 2019, Cluj/München.
- Evaluator la *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, Berlin, 2004.
- Membru în Consorțiul Internațional Gratianus pentru studierea relației dintre Biserică și Stat în statele Europei, Paris, 2000.
- Membru în Consiliul profesoral al Facultății de Teologie Catolică din cadrul *Universității Ludwig-Maximilian* din München.
- Membru în Comisii de doctorat ale Institutului de Teologie Ortodoxă din cadrul *Universității Ludwig-Maximilian* din München.
- Membru în Consiliul profesoral al Institutului de Teologie Ortodoxă din cadrul *Universității Ludwig-Maximilian* din München.
- Membru în Comisia de doctorat a pr. prof. dr. Patriciu Vlaicu, la Facultatea Jean Monnet din cadrul Universității Paris XI.

- Membru în comisiile de doctorat ale Institutului de Teologie Ortodoxă din cadrul *Universității Ludwig-Maximilian* din München.
- Conducere de doctorat la Facultatea de Teologie Ortodoxă a *UBB Cluj*.
- Conducere de doctorat la Institutul de Teologie Ortodoxă din cadrul *Universității Ludwig-Maximilian* din München.
- Membru în Comisia de titularizare pe postul de profesor la Institutului de Teologie Ortodoxă din cadrul *Universității Ludwig-Maximilian* din München.
- Membru al *Asociației Internaționale de Patristică-Oxford*.
- Membru în *Comisia BOR pentru Dialogul cu Biserica Vechi-Catolică*.
- Membru fondator al *Asociației Medical-Creștine Christiana*, filiala Cluj-Napoca.
- Membru al *Asociației Culturale Româno-Germane* din Cluj-Napoca.
- Membru al *Asociației Româno-Americane* din Cluj-Napoca.
- Membru al *Comisiei Naționale pentru Istorie Ecclesiastică Comparată*, București.
- Membru al *Societas Oecumenica*, Tübingen.
- Membru în Comisia pentru doctorate a Facultăților de Teologie Ortodoxă din cadrul Universităților din München, Paris, Cluj-Napoca, București și Sibiu.
- Membru în *Comitetul Științific al Proiectului Internațional SCRATES-GRATIANUS*, în colaborare cu Universitatea Paris XI, Facultatea Jean Monnet și Institutul Catolic din Paris, 2000-2011.
- Membru al Seminarului Teologic Internațional Sud-Est European din Heidelberg.
- Membru în *Consiliul Științific al UBB*.

IX. Membru

în colective editoriale

- Membru al colectivului de redacție al *Revistei Renașterea* a Arhiepiscopiei Ortodoxe Române Cluj, Cluj-Napoca.
- Coordonator colecției *Restituiri* a Editurii Arhidiecezane din Cluj și al revistei *Dynamis*, Cluj-Napoca.

X. Membru în comitetul de redacție

la reviste ISI

- Journal for the Study of Religion and Ideologies.

XI. Membru în comitetul de redacție

la reviste BDI

- Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa.
- Studia Oecumenica, Sibiu.
- Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.

XII. Distincții

- **2018** – Ordinul Mihai Vodă, al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului.
- **2015** – Crucea Șaguniană pentru Clerici a Mitropoliei Ardealului.
- **2004** – Ordinul Meritul Cultural în rang de Ofițer, Categoria G. Cultele, distincție oferită de Președintele României.
- **2000** – Crucea patriarhală.

XIII. Premii obținute

- **2006** – Premiul **Journal for the Study of Religion and Ideologies**, Ediția a III-a.
- **2010** – Premiului pentru **consecvența în publicarea de lucrări de specialitate**, pentru Presa Universitară Clujeană, Biblioteca O. Goga, Cluj-Napoca.

- **1998** – Premiul Universității „Babeș-Bolyai” pentru *cea mai bună carte într-o limbă străină* (*Die Rumänische Orthodoxe Kirche im Wandel der Zeiten*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1998, p. 167, recenzată de Fr. Heyer în *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1999, pp. 552-553).

XIV. Calitatea de profesor invitat la universități de prestigiu

- **2005-azi**, Profesor suplinitor (Beauftragter für Historische Theologie) la Universitatea Ludwig-Maximilian din Muenchen: Ausbildungseinrichtung fuer Orthodoxe Theologie.
- **2000-2010**, Profesor invitat în cadrul *Proiectului Internațional Socrates – Gratianus*, Facultatea Jean-Monnet, Universitatea Paris 11 și Institutul Catolic din Paris 2000-2011.

XV. Granturi

- Grant CNCSIS, IDEI-529, *Instituțiile Bisericii Ortodoxe din Transilvania, 1850-1918*. Director: Ioan-Vasile Leb.
- Grant CEEX_1528, *Stat și Biserică la românii din monarhia austriacă. Izvoare narative și epistolare*. Director: Nicolae Bocșan și Ioan-Vasile Leb.
- Grant CNCSIS: 29-1999, *Teologie și cultură transilvană în contextul spiritualității europene în sec. XVI – XIX*, Director: Ioan-Vasile Leb.

Vechile „Statute bisericești” ca surse ale vieții Bisericii din Antichitatea creștină*

DANIEL BENGA

Abstract: The lack of the main sources regarding the organization and the religious life in the first centuries can be offset in part by a special category of ancient Christian texts, called by researchers “Church Statutes”, “religious orders”, “Church Constitutions”, “Church laws” or “Church Commands”. However, we should call these texts, they provide, through a careful analysis, the access to the realities and aspects of the early Christian life, that cannot be reconstructed from other sources today. This study does not follow a completely and technically pre-

* Acest studiu oferă o introducere în posibilitățile de analiză ale unui gen literar antic, cunoscut sub numele de „Statute bisericești”, din perspectiva istoriei bisericești. Principalele scrieri ce aparțin acestei categorii de texte creștine sunt următoarele: *Didahia*, *Traditio apostolica*, *Didascalia apostolorum* (siriană), *Canoanele lui Ipolit*, *Epitome Constitutionum Apostolorum*, *Constituțiile apostolice* și *Testamentum Domini*. Aceste documente permit reconstituirea multor elemente ale vieții creștine antice, precum catehumenatul, botezul, hirotonia, viața creștină, asistența socială, organizarea comunităților, viața duhovnicească, relațiile dintre creștini și societatea greco-romană. În studiul de față sunt prezentate câteva direcții de cercetare, plecând de la aceste texte, înțelese ca parte a tradiției apostolice din primele veacuri, chiar dacă au fost transmise sub formă pseudoepigrafică. Analiza acestor documente permite istoricului bisericesc accesul la viața încă neformalizată și nestandardizată a creștinismului primelor veacuri, înainte de uniformizarea și uniformitatea aduse de hotărârile canonice de mai târziu.

sentation of this “living literature” consisting of documents belonging to the first Christian centuries such as *The Didachia*, *Traditio Apostolica*, *Didascalia Apostolorum* (Syriac), *The Canons of Hippolytus*, *Epitome Constitutionum Apostolorum*, *The Apostolic Constitutions* and *Testamentum Domini* (documents that allow us to restore many aspects of ancient Christian life, such as the Catechumenate, the Baptism, the Ordination, the Christian life, the social work, the community organization, the spiritual life, the relations between the Christians and the Greco-Roman society) that, because of the canonical and administrative information, form the true “church statutes” for that period, but the intention is to carry on the reader in the space and the time of the ancient Christianity in order to discover institutions and elements of Christian ethos metamorphosed over the centuries that had followed. We are not trying to analyze all these aspects in our study, but to present the significant value of these texts in order to open for the Romanian researchers the desire to recover and describe their religious life that is still hidden between the lines of these ecclesiastical ordinances.

Keywords: Church Statutes, apostolic authority, oral tradition, Christian ethos, community organization.

ÎNTR-UN VOLUM JUBILIAR CA CEL de față, dedicat unui ostentor în cercetarea istorică bisericească de-a lungul mai multor decenii, dorim să aducem în atenția cercetătorilor români o tematică insuficient explorată în istoriografia bisericească internațională și aproape inexistentă în cea românească. Sărăcia izvoarelor cu privire la organizarea și viața bisericească din primele veacuri poate fi compensată în parte de o categorie specială de texte ale creștinismului antic, numite de cercetători „Statute bisericești”, „Rânduiele bisericești”, „Constituții bisericești”, „Regulamente bisericești” sau „Ordonanțe bisericești”¹. Oricum am numi aceste texte,

¹ Am preferat în studiul de față denumirea de „Statute bisericești”, deoarece redă în românește numele dat acestora în literatura occidentală (*Kirchenordnungen*, *Church Orders* sau *Ordonnances ecclésiastiques*). Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească arhitectură și pictură creștină*, II, EIBMBOR, București, 1993, p. 22. preferă denumirea de „rânduiele bisericești”. Pr. Prof. Petre Vintilescu preferă denumirea de „Orânduiri bisericești” sau „Întocmiri bisericești”. Cf.

ele oferă, printr-o analiză atentă, accesul la realități și aspecte ale vieții creștine a începuturilor, astăzi imposibil de reconstituit din alte surse².

Studiul de față nu are drept scop o prezentare exhaustivă și tehnică a acestei „literaturi vii”, ci intenția este aceea de a-l purta pe cititor în spațiul și timpul creștinismului antic pentru a descoperi instituții și elemente ale ethosului creștin metamorfozate de-a lungul veacurilor ce au urmat. Prooroci, didascali și apostoli ce cutreierau comunitățile creștine, alături de diaconițe și văduve, diaconi aflați în slujba diaconiei, nu în serviciul liturgic, așa cum îi cunoaștem azi, rugăciuni inedite și uitate în decursul istoriei, catehumeni ce peregrinau între două lumi, păgână și creștină, sunt doar câteva din bucuriile oricărui cititor al acestor documente. Nu urmărim analiza tuturor acestor aspecte în studiul de față, ci prezentarea semnificativă a valorii acestor texte, pentru a deschide cercetătorilor români dorința de a recupera și des-

Petre VINTILESCU, *Istoria Liturghiei în primele trei veacuri*, Nemira, București, 2001, p. 106. Tot la fel poate fi folosită și formula „Regulamente bisericești” sau „Constituții bisericești”. Lucrarea de referință privitoare la stadiul cercetărilor privitoare la vechile „Statute bisericești” rămâne până în prezent teza de doctorat a lui Bruno STEIMER, *Vertex traditionis: die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen*, De Gruyter, Berlin, 1992. Autorul oferă la paginile 369-395 bibliografia privitoare la această problematică. A se consulta, de asemenea: Alexandre FAIVRE, „La documentation canonico-liturgique. Bilan et perspectives”, în: *La documentation patristique: bilan et prospective*, Jean Claude FREDOUILLE (ed.), Les Presses de l'Université Laval ; Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Saint Nicolas, Québec; Paris, 1995, pp. 3-41. În acest studiu, Alexandre Faivre arată, pe lângă bilanțul sumar al cercetărilor de până acum, și direcțiile în care cercetările trebuie continuate, în vederea lămuririi multor aspecte fundamentale privitoare, în special, la critica externă a colecțiilor menționate.

² Recomandăm ca lectură complementară prezentului studiu excelenta prezentare a stadiului cercetărilor și a problematicii ridicate de aceste vechi compilații canonico-liturgice pseudoepigrafe realizată de diacon Ioan ICĂ JR., *Canonul ortodoxiei. 1. Canonul apostolic al primelor secole*, vol. I, Deisis, Sibiu, 2008, pp. 232-277.

crie viața bisericească încă ascunsă printre rândurile acestor ordonanțe bisericești.

Acest gen de literatură cu totul special s-a născut în primele veacuri creștine prin revendicarea constantă a autorității apostolice, în vederea generalizării unor tradiții, practici și reguli cu răspândire locală. Când tradițiile apostolice erau puse sub semnul întrebării sau pentru a îndrepta nereguli și abuzuri privitoare la unele aspecte ale vieții abia născutelor comunități creștine, autori necunoscuți au redactat textele numite de specialiști „Statute bisericești”. Autoritatea la care au făcut apel autorii acestor texte a fost cea apostolică, singura normativă până la epoca Sinoadelor Ecumenice. Deși bazate pe tradiții apostolice sau postapostolice și în ciuda revendicării unei paternități apostolice, vechile „Statute bisericești” nu au fost redactate de către Sfinții Apostoli, ci aparțin unei perioade de timp care se întinde de la cum-păna dintre secolele I-II, până la începutul veacului al V-lea. Informațiile păstrate în aceste texte, referitoare la cultul, sărbătorile, prescripțiile morale, ierarhia bisericească, disciplina, asistența socială etc. practicate de primele comunități creștine sunt indispensabile și fundamentale pentru reconstituirea vieții și a organizării acestora.

Aceste documente reprezintă transcrierea parțială a tradițiilor orale de origine apostolică și postapostolică transmise și formate de-a lungul primelor trei veacuri în comunitățile creștine. Proclamarea textelor biblice scrise în sinaxa liturgică și explicarea lor orală atestă conjuncția dintre mesajul oral și cel scris, dar și faptul că aceasta s-a aflat în inima instituțiilor creștine ale începuturilor³. Din această sinteză a tradițiilor

³ Cf. Marcel METZGER, „Tradition orale et tradition écrite dans la pratique liturgique antique. Les recueils de traditions apostoliques”, în: *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, Rome, 25-29 September 1998, Robert F TAFT, Gabriele WINKLER (eds.), coll. *Orientalia Christiana Analecta* 265, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 2001, pp. 600–603.

scrise și orale, cât și din necesitatea de a reglementa conform voii lui Dumnezeu și pe temeiul revelației biblice viața comunităților creștine s-au născut vechile „Statute bisericești”.

Unitățile literare

Unitățile literare de bază ale acestor vechi texte bisericești sunt: *Didahia* (spre anul 100), *Traditio apostolica* (spre anul 200) și *Didascalia apostolorum* (siriană) (prima parte a secolului al III-lea)⁴. În timp ce *Didahia* și *Didascalia siriană* s-au născut sigur în spațiul siriano-palestinian, paternitatea Sfântului Ipolit al Romei cu privire la *Traditio apostolica* a fost pusă

⁴ Primele două statute bisericești au fost traduse și publicate și în limba română: „Învățătură a celor doisprezece Apostoli către neamuri”, în: *Scrierile părinților apostolici*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești I*, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1979; Petru BUBURUZ, *Sfântul Ipolit Romanul și „Tradiția Apostolică”*, Bons Offices, Chișinău, 2002; Petru BUBURUZ, „Tradiția Apostolică a Sfântului Ipolit Romanul”, în: *Ortodoxia*, LI, 3–4 (2000), pp. 74–92. Din nefericire, introducerea care precede traducerea este necritică și fără nuanțele necesare, chiar titlul trădând situarea autorului în afara discuției internaționale cu privire la această scriere. Pentru o prezentare realistă, a se vedea: Claudio MORESCHINI, Enrico NORELLI, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine. 1. De la Apostolul Pavel până la epoca lui Constantin cel Mare*, trad. Hanibal Stănculescu et alii, Polirom, Iași, 2001, pp. 150–152. Referitor la reconstrucția ediției critice a Tradiției apostolice cf. Daniel BENGĂ, *Metodologia cercetării științifice în teologia istorică*, Sophia, București, 2005, pp. 64–65. Didascalia siriacă este încă netradusă în limba română, deși ediția critică a fost realizată și publicată în 1979 de Arthur Vööbus. Diacon Ioan I. Ică jr. (*Canonul ortodoxiei. 1. Canonul apostolic al primelor secole*, vol. I.) a realizat cea mai amplă și bine documentată introducere în problematica istorică, liturgică, teologică și canonică ridicată de aceste rânduieli bisericești. Părintele Ioan I. Ică jr. a tradus în volumul amintit, de asemenea, în limba română *Didahia*, *Traditio Apostolica*, *Canoanele Sfinților Apostoli prin Clement*, *Constituțiile Apostolice* și *Testamentul Domnului prin Clement Romanul*. Prin introducerea foarte pertinentă și bine documentată și prin aceste traduceri profesorul Ioan I. Ică jr., de la Universitatea Lucian Blaga din Sibiu, a umplut un gol extrem de mare în literatura teologică românească oferind un larg câmp de lucru celor interesați de viața bisericii antice.

sub semnul întrebării de diverși cercetători, care optează mai degrabă pentru apartenența acestora la spațiul egiptean⁵. De *Traditio apostolica* depind literar alte trei astfel de rânduieli: *Canoanele lui Ipolit* (sec. al IV-lea), *Epitome Constitutionum Apostolorum* (începutul sec. al V-lea) și *Testamentum Domini* (începutul sec. al V-lea)⁶.

Cele șase texte amintite se află într-o relație de dependență literară foarte complexă, fiindu-ne transmise în colecții renumite precum *Constituțiile apostolice*⁷ (sec. al IV-lea), *Ocătateuhul Clementin* (secolul V) și *Fragmentum Veronense* (palimpsest latin din secolul al VIII-lea)⁸, pentru a le numi doar

⁵ Dezbaterea este purtată în special de istoriografia ecleziastică franceză. A se consulta: Pierre NAUTIN, *Hippolyte et Josipe: contribution a l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle*, Les éditions du cerf, Paris, 1947, pp. 47–71. Marele susținător al unei alte paternități a Tradiției apostolice decât cea atribuită lui Ipolit este Jean MAGNE, „La prétendue Tradition apostolique d'Hippolyte de Rome s'appelaient-elle Ai diataxeis ton hagian apostolon, Les statuts des saints Apotres? Etude détaillée d'une phrase de la prière d'ordination presbytériale suivie de considérations sur la vraie nature du document”, în: *Ostkirchliche Studien*, 14 (1965), pp. 35–67; Jean MAGNE, *Tradition apostolique sur les charismes et diataxeis des Saints Apôtres: identification des documents et analyse du rituel des ordinations*, Laballery et Cie, Paris, 1975.

⁶ Privitor la problemele de critică externă legate de aceste forme speciale ale Tradiției apostolice a se vedea B. STEIMER, *Vertex traditionis*, pp. 72–105. *Testamentum Domini* a fost tradus de pr. prof. dr. Nicolae Achimescu: *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi. Testamentul Domnului Nostri Iisus Hristos*, trad. Nicolae Achimescu, Polirom, Iași, 1996.

⁷ Ediția critică a acestora a fost realizată de Marcel Metzger, profesor la Facultatea de Teologie Catolică a Universității din Strasbourg, între anii 1985–1987. *Les Constitutions apostoliques*, vol. I–III, coll. *Sources Chrétiennes* 325, trad. Marcel Metzger, Les Éditions du Cerf, Paris, 1985. Constituțiile apostolice au fost traduse prima oară în limba română în anul 1907 de pr. Gh. N. Nițu, ca teză de licență. Au fost publicate în: Gheorghe N. NIȚU, „Constituțiile Apostolice”, în: *Scrierile Părinților Apostolici*, vol. II, Editura Facultății de Teologie din Chișinău, Chișinău, 1928.

⁸ O prezentare detaliată a stadiului cercetărilor privitoare la aceste colecții de texte pseudo-apostolice oferă B. STEIMER, *Vertex traditionis*, pp. 106–150. Acestea două își așteaptă încă ediția critică.

pe cele mai importante. Datorită prelucrării constante a lor și adaptării la diferitele condiții de existență ale comunităților creștine antice, aceste documente liturgico-canonice au primit numele de „literatura vie” sau „tradițiile vii” ale Antichității⁹. Această „literatură vie” avea ca funcțiune principală reglarea practicilor existente în comunitățile creștine, situându-le între un trecut neadaptat și inovații adesea considerate ca periculoase pentru instituții¹⁰. Variantele de text diferă foarte adesea, originalele s-au pierdut, iar la aceasta se adaugă și discrepanțele rezultate din traduceri în limbi orientale, precum siriană, arabă, etiopiană, sahidică, bohairică etc. Cu toate acestea, unele din aceste scrieri s-au bucurat de ediții critice foarte competente, care facilitează accesul la un text foarte apropiat de cel original¹¹.

O categorie importantă este formată din *Didahie*, *Didascalia apostolorum* și *Constituțiile apostolice*, deoarece toate au fost localizate în spațiul siro-palestinian. Primele două au fost prelucrate în celebrele *Constituții apostolice* redactate în a doua jumătate a secolului al IV-lea, care „constituie cea mai mare colecție de drept bisericesc și liturgică a Antichității timpurii”¹². Primele șase cărți ale *Constituțiilor apostolice* sunt formate dintr-o prelucrare a *Didascaliei siriene*, intervențiile compilatorului concentrându-se în a doua jumătate a textului, adică în ultimele trei cărți, pentru ca fi-

⁹ A se vedea introducerea lui Marcel Metzger la *Les Constitutions apostoliques*, vol. I, coll. *Sources Chrétiennes* 325, trad. Marcel Metzger, Les Éditions du Cerf, Paris, 1985, p. 47.

¹⁰ Alexandre FAIVRE, *Ordonner la fraternité: pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Cerf, Paris, 1992, p. 384.

¹¹ O prezentare a unităților literare în parte cu indicarea edițiilor critice, a edițiilor traduse în diferite limbi moderne, precum și literatura secundară de până în anul 1989 oferă Paul Frederick BRADSHAW, „Kirchenordnungen. I. Altkirchliche”, în: *Theologische Realenzyklopädie*, XVIII (1989), pp. 662–670.

¹² Berthold ALTANER, Alfred STUIBER, *Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Herder, Freiburg; Basel, 1993, p. 255.

nalul să fie modificat în totalitate. În cartea a șaptea este realizată o prelucrare a *Didahiei*, iar în cartea a opta întâlnim o nouă recenzie a *Tradiției apostolice*. Aceasta este urmată de o colecție de rugăciuni, o rânduială baptismală, o listă a episcopilor instituiți de apostoli, iar în partea ultimă se află *Canoanele apostolice*¹³.

În epoca disputelor hristologice, care a început o dată cu Sinodul al II-lea Ecumenic (Constantinopol, 381), timpul acceptat de majoritatea cercetătorilor pentru redactarea *Constituțiilor apostolice*, acestea au fost respinse de către biserică prin celebrul Canon 2 al *Sinodului Quinisext* (Constantinopol, 692), datorită introducerii unor concepții eretice în textul acestora. Părinții sinodali, care prin acest canon au realizat prima codificare expresă și completă a canoanelor Sinoadeleor ecumenice și locale, cât și a celor ale Sfinților Părinți, emise până atunci, au precizat că

„[...] și de acum înainte să rămână tari (sigure) și statornice, spre tămăduirea sufletelor și vindecarea suferințelor, cele optzeci și cinci de canoane [...] predanisite nouă cu (sub) numele sfinților și slăviților apostoli. Dar devreme ce în aceste canoane, ni se poruncește nouă să primim orânduirile acelorași apostoli (Constituțiile apostolice n. a.) date prin Clement, cărora încă din vechime li s-au mai adăugat prin oarecare răătăciți (eterodocși) unele lucruri mincinoase și străine dreptei credințe, spre paguba Bisericii, și care ne-au întunecat frumusețea cuviincioasă a dumnezeieștilor învățături (dogme) – am făcut lepădarea cea de cuviință a unor astfel de orânduiri [...]”¹⁴.

Cercetătorii moderni au remarcat într-adevăr tendințe ariene și apolinariste în *Constituțiile apostolice*¹⁵, confirmând astfel sentința părinților de la Sinodul quinisext, care însă

¹³ B. STEIMER, *Vertex traditionis*, pp. 117–119.

¹⁴ Ioan FLOCA, *Canoanele Bisericii Oortodoxe: note si comentarii*, s.n., Sibiu, 1992, p. 100.

¹⁵ Franz Xaver FUNK, *Die Apostolischen Konstitutionen: eine litterar-historische Untersuchung.*, Minerva, Frankfurt/Main, 1970.

nu s-au îndoit de originea apostolică a acestor texte, păstrându-le pe cele care nu au suferit intervenții eretice și eliminându-le pe celelalte. Această decizie poate fi considerată punctul final al influenței directe a acestor texte asupra vieții Bisericii. Trebuie însă remarcat că primele statute bisericești de până la începutul veacului al IV-lea nu conțin învățături eretice sau diferite de cele transmise prin tradiția apostolică scrisă sau orală.

Reflectarea vechilor tradiții bisericești

Din aceste texte vechi creștine respiră aerul proaspăt al comunităților creștine nou înființate, în care tradițiile locale nu au fost încă uniformizate, multe din ele fiind marcate de harisma și entuziasmul începutului. Problemele practice ivite subit și neașteptat din însăși dezvoltarea și evoluția vieții bisericești au făcut necesare noi reglementări cu privire la ospitalitate, la funcțiile și slujirile ierarhiei bisericești, la raporturile dintre diferitele grade ierarhice, la organizarea parohială sau la momentele rugăciunii, pentru a aminti doar câteva dintre ele. Aceste aspecte nu fuseseră reglementate expres în Sfânta Scriptură, iar primii responsabili cu implementarea lor în viața comunitară au trebuit să găsească soluții ce trebuiau să se bucure de autoritate.

Un ethos al iubirii și al grijii pentru orfani, văduve și săraci abundă în aceste texte vechi ale Orientului, în care întâlnim profeți, didascali și apostoli itineranți, porniți într-o *peregrinatio* radicală pentru a vesti Evanghelia iubirii. Instituțiile fecioarelor, ale văduvelor și ale diaconițelor sunt prezente în toate comunitățile creștine. Grijă păstorilor acestor comunități și a tuturor celor responsabili de viața creștină era aceea de a avea în vedere totalitatea darurilor oferite membrilor comunității de către Dumnezeu, pentru ca acestea să rodească și să fie folosite astfel încât iubirea lui Dumnezeu pentru această lume să devină evidentă în cuvânt și

faptă. Astfel, unitatea comunității era întărită de diversitatea harismelor și a funcțiilor complementare¹⁶.

Un exemplu de frumusețe al acestor texte este prezent în *Traditio apostolica* (cap. 41), unde se vorbește pe lângă ceasurile clasice de rugăciune și de o „miezonoptică privată”. Orice creștin este îndemnat să se scoale la miezul nopții, să-și spele fața și să înalțe rugăciune lui Dumnezeu, deoa-rece

„presbiterii care ne-au predat aceasta ne-au învățat că în acest ceas toată făptura se liniștește o clipă ca să laude pe Domnul: stelele, pomii și apele se opresc o clipă și toată oștirea îngerilor care-L slujesc laudă pe Dumnezeu în acest ceas împreună cu sufletele dreptilor. De aceea cei ce cred trebuie să se sârguiască să se roage în acest ceas”¹⁷.

Orice comentariu este de prisos, iar frumusețea acestei tradiții doxologice descoperă în comunitățile Orientului un ethos asemănător celui monahal. Faptul că timpul se oprește pentru o clipă vorbește despre o înțelegere foarte profundă a acestuia, dar și despre recrearea lumii din nou, așa cum s-a întâmplat la Nașterea lui Hristos¹⁸.

¹⁶ Etapele clericalizării și laicizării ca ruptură înăuntrul comunităților creștine sunt descrise de I. ICĂ JR., *Canonul ortodoxiei. 1. Canonul apostolic al primelor secole*, vol. I, pp. 264–268.

¹⁷ I. ICĂ JR., *Canonul ortodoxiei. 1. Canonul apostolic al primelor secole*, vol. I, p. 588.

¹⁸ Întâlnirea dintre timpul sacru și cel liniar în timpul nașterii Mântuitorului și recapitularea întregului timp istoric scurs până la venirea Lui este exprimată într-o manieră unică în *Protoevanghelia lui Iacob*, text apocrif din a doua parte a secolului al II-lea, redactat undeva în Egipt sau Asia Mică: „Eu, Iosif, mergeam fără să înaintez nici un pas. Am privit aerul și l-am văzut încremenit de uimire. Am privit bolta cerului și am văzut-o nemișcată. Păsările își încetară zborul. [...] Era și o turmă de oi la păscut care însă nu se mișca din loc. Păstorul ridicase toiagul, dar mâna îi încremenise deasupra capului. Am privit spre râu și am văzut cum stăteau iezii cu boturile aplecate, dar fără să bea. Apoi dintr-o dată toate-și reluară mersul lor firesc”. „Protoevanghelia lui Iacob”, în: *Evangheliile apocrife*, trad. Cristian Bădiliță,

Pentru a rămâne tot la *Traditio apostolica*, nu este de prisos să amintim, că ne aflăm în fața celui mai citat document din literatura teologică de după Conciliul II Vatican¹⁹. În același timp, trebuie exprimat și regretul că atât acest document canonic-liturgic, cât și celelalte „Statute bisericești” sunt foarte puțin cercetate și valorificate în literatura teologică românească de specialitate.

Aproape toate statutele bisericești au fost redescoperite în secolul al XIX-lea. La numai 10 ani după descoperirea *Didahiei* de către mitropolitul Filotei Bryennios, într-un manuscris constantinopolitan datând din 1056, s-a dezlănțuit o avalanșă de ediții, traduceri, contribuții analitice, care au creat din acest episod un eveniment de prim rang. Arthur Vööbus, editorul critic al *Didascaliei siriene*, măririsește în prefața textului editat, că *Didascalia* a avut asupra lui un impact foarte adânc și durabil, captându-i atenția în mod magnetic. Savoarea arhaică, tradițiile creștine de proveniență semitică, tradițiile biblice transmise, ecourile foarte vechi din domeniul Liturghiei, ritmul inspirației și entuziasmul unui extraordinar ethos al vieții creștine, practicile administrative și ecleziale inedite s-au dovedit atât de coplesitoare pentru el, încât a renunțat la viața de pastor și a pornit pe drumurile Siriei, ajungând după mulți ani de muncă să editeze și să traducă în limba engleză ediția critică a acestui document unic din vechea literatură creștină²⁰.

Actuala înțelegere a vieții comunitare creștine, marcată adesea de statism, în care rolul laicului nu este asumat în

Humanitas, București, 1996, p. 55. Cf. Daniel BENGĂ, „Între timpul istoriei și timpul lui Dumnezeu. Transcenderea temporalității în teologia siriacă a secolului al IV-lea”, în: *Timp și spațiu. O abordare din perspectiva științelor umaniste*, Lucreția VASILESCU (ed.), Editura Universității din București, București, 2006, pp. 106–107.

¹⁹ A. FAIVRE, „La documentation canonico-liturgique. Bilan et perspectives”, p. 279.

²⁰ Arthur VÖÖBUS, *The Didascalia Apostolorum in Syriac*, CSCO, Louvain, 1979, pp. 5–6.

mod creator de către Biserică, poate fi depășită printr-o privire adâncă la instituțiile creștine primare, care respirau adânc din mireasma și adierea Sfântului Duh. Astfel, analiza și descrierea organizării și a ethosului creștinismului antic constituie o contribuție fundamentală la regândirea întregii misiuni a Bisericii noastre în mileniul al III-lea. Orice comunitate creștină din orice timp trebuie să-și analizeze vocația și împlinirea acesteia în lume într-un dialog neîntrerupt cu Evanghelia lui Hristos și cu învățăturile și ethosul apostolilor.

Perspective, țeluri și centre de greutate

„Statutele bisericești” ale Antichității creștine constituie un corpus de documente formate prin culegerea de tradiții locale, adăugarea de texte etice (de ex. calea vieții și calea morții din *Didahie*), preluarea de tradiții liturgice baptismale și euharistice, prezentate ca având autoritate apostolică²¹. Din secolul al II-lea și până la începutul secolului al V-lea, aceste scrieri au fost recopiate, adaptate, reconfigurate, circulând cu începere din secolul al IV-lea în adevărate colecții.

Acest corpus canonic preconiliar, foarte important cu privire la „preistoria” legislației canonice propriu-zise, a dispărut din biserică bizantină în epoca Sinoadelor Ecumenice, atunci când dreptul canonic conciliar și cel imperial au înlocuit aceste texte. Colecțiile vechilor „Statute bisericești” s-au menținut însă în legislația bisericilor necalcedoniene, continuatoarele vechilor tradiții din spațiul siro-palestinian, lucru confirmat de multitudinea de traduceri și manuscrise păstrate în biblioteci și limbi orientale²².

²¹ A. FAIVRE, „La documentation canonico-liturgique. Bilan et perspectives”, p. 5.

²² Doar referitor la Didascalia siriacă, documentul central al cercetării de față, J. C. J. Sanders a demonstrat că pe lângă manuscrisele aflate în

Deoarece poruncile și prevederile biblice privitoare la viața creștină, în special la organizarea și legislația comunităților nou înființate, nu acopereau toate sectoarele vieții ecleziiale, după epoca apostolică s-a născut întrebarea: cine avea autoritatea de a completa și adapta la noile realități legislația deja existentă? Formele de organizare ale comunităților s-au schimbat extraordinar de rapid în secolele II și III, în ciuda situației de persecuție în care se afla biserica creștină. Instituțiile sinodale s-au dezvoltat progresiv și nu au intervenit la început decât local, pentru a condamna erezii, a fixa data Paștilor sau a reconcilia pe lapsi²³. Astfel, au apărut adevărați „canoniști” ai primelor secole, care au colanționat, au completat, au actualizat și au difuzat „statute bisericești”. Pentru a se impune, aceste texte au fost puse sub autoritate apostolică, care era singura normativă în primele veacuri creștine.

Pentru liturgiști acest corpus constituie sursa principală de informație asupra istoriei Sfintei Liturghii și a serviciului liturgic al Bisericii primelor trei secole, abia din secolul al IV-lea informațiile exterioare acestor documente devenind mai abundente. *Traditio apostolica* este cel mai liturgic regulament bisericesc. În ea întâlnim rugăciunile de hirotonie pentru fiecare din cele trei trepte ierarhice, ritualul complet al anaforalei liturgice și al botezului, binecuvântări ale prinoaselor aduse la altar, ordinea laudelor bisericești etc²⁴.

marile biblioteci occidentale, există alte manuscrise la Damasc, Mosul, Alep, Istanbul sau Charfeh (Liban). Această amplă prezență a acestor manuscrise medievale probează importanța Didascaliei în spațiile amintite. Cf. C.J. SANDERS, „Autour de la Didascalie”, în: *A tribute to Arthur Vööbus: Studies in early christian literature and its environment, primarily in the Syriac East*, Robert H FISCHER (ed.), Lutheran school of theology at Chicago, Chicago, 1977, pp. 47–54.

²³ *Les Constitutions apostoliques*, vol. I, pp. 48–49.

²⁴ Privitor la stadiul cercetărilor și al controverselor legate de Traditia Apostolică a se vedea I. ICA JR., *Canonul ortodoxiei. 1. Canonul apostolic al primelor secole*, vol. I, pp. 237–246.

Didahia impresionează prin arhaismul său, conținând capitole etice, liturgice și organizatorico-disciplinare. *Didascalia* conține numeroase indicații cu privire la ritualul euharistiei, al pocăinței, al botezului, dar și cu privire la văduve, diaconițe, fecioare și orfani. Deși nu conține nici o rugăciune de hirotonie, ea oferă un exopsé al arhitecturii comunității creștine și a locului pe care fiecare mădular îl ocupă în interiorul organismului eclesial²⁵.

Didascalia siriană, *Constituțiile apostolice* și *Testamentum Domini* oferă fiecare o descriere minuțioasă a locașului de cult din spațiul în care s-au născut. Descoperirile arheologilor de la începutul secolului al XX-lea confirmă tipurile de basilici descrise de acești autori. Basilicile din sudul Siriei au în mare parte o singură navă, așa cum le descrie *Didascalia*, cele din nordul Siriei au în mare majoritate pastatorii, așa cum sunt descrise în *Constituțiile apostolice*, redactate în 380 în Antiohia, iar cele descrise în *Testamentum Domini* sunt confirmate în Transiordania²⁶. Aceasta confirmă autenticitatea acestor descrieri și conferă o mare greutate și celorlalte afirmații prezente în aceste scrieri.

Problema apostolicității și a istoricității „Statutelor bisericești”

Toate textele amintite în categoria statutelor bisericești sunt transmise sub autoritate apostolică, fie sub forma de „tradiție apostolică”, fie prezentându-se ca direct redactate de către Sfinții Apostoli. În timp ce *Didahia* și *Traditio apos-*

²⁵ Alexandre FAIVRE, „La documentation canonico-liturgique de l'église ancienne”, în: *Revue de Sciences Religieuses*, 54 (1980), p. 14; Daniel BENGHA, „O sinaxă euharistică siriană din secolul al III-lea. Încercare de arheologie liturgică”, în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”*, VIII (2008), pp. 39–59.

²⁶ Alfons Maria SCHNEIDER, „Liturgie und Kirchenbau in Syrien”, în: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, 54 (1949), pp. 45–68.

tolica păstrează numai în titlu mențiuni privitoare la originea apostolică, în *Didascalie* și în *Constituțiile apostolice* cadrul pseudoepigrafic conține luări de cuvânt personale ale Sfinților Apostoli, care dictează direct și nemijlocit multe din normele prezentate în scrierea respectivă.

Data fiind datarea mai târzie decât epoca apostolică a acestor scrieri, confirmată și demonstrată de critica istorică încă din perioada Renașterii și a Reformei²⁷, avem de-a face în acest caz cu scrieri pseudoepigrafe. Astfel, se pune întrebarea, ce credibilitate putem acorda acestor vechi texte creștine? Nu își pierd oare din valoarea intrinsecă tocmai prin acest fals? Nu se aseamănă ele oarecum textelor apocrife biblice?²⁸

Alexandre Faivre, o autoritate în domeniul de care ne ocupăm, a afirmat că între pseudoepigrafia apocrifelor Noului Testament și pseudo-apostolicitatea „Statutelor bisericesti” există deosebirea fundamentală a istoricității ultimelor. Dacă în primul caz este vorba de adeziunea la povestire, care poate fi considerată adevărată sau falsă, autentică sau nu, în cazul textelor canonico-liturgice din primele veacuri, chestiunea canonicității nu lezează cu nimic coincidența dintre prescripții și practica eclezială existentă²⁹. Această concluzie constituie o premiză fundamentală pentru abordarea acestor documente din punctul de

²⁷ Dubiile privitoare chiar la apostolicitatea Simbolului de credință apostolic datează tot din această perioadă. Cf. John Norman Davidson KELLY, Klaus DOCKHORN, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse: Geschichte und Theologie*, vol. II, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1993, p. 9.

²⁸ Referitor la Evangheliile apocrife, Cristian Bădiliță a remarcat faptul că avem de-a face în conținutul acestora cu tradiții vechi care s-au păstrat în iconografia și iconografia Bisericii Ortodoxe, relația lor cu tradiția autentică a Bisericii necesitând cel puțin o nouă evaluare. Cf. Cristian BĂDILITĂ, „Introducere în lectura și studiul câtorva evanghelii apocrife”, în: *Evangheliile apocrife*, Humanitas, București, 1996, pp. 7–38.

²⁹ A. FAIVRE, „La documentation canonico-liturgique de l’église ancienne”, p. 9.

vedere al istoriei bisericești, ca texte care descriu realități ecleziale concrete. Încercând să îndrepte abuzuri și neajunsuri existente în diferite provincii creștine, în special în spațiul siriano-palestinian, aceste „Rânduieli bisericești” ne mijlocesc priviri în viața creștină a bisericilor din aceste regiuni și prin aceasta devin texte fundamentale și în același timp unice, cu privire la ethosul, instituțiile și mentalitatea creștinismului antic timpuriu. Prescripțiile lor sunt condiționate de vicisitudinile concrete ale unei practici, pe care autorul o poate accepta sau respinge, modifica sau nu, dar de care el ține cont mereu³⁰.

Mai mult decât atât, majoritatea prescripțiilor și normelor prezente în aceste scrieri se întemeiază pe tradiția apostolică scrisă, păstrată în Sfânta Scriptură, dar și pe tradiții vechi creștine transmise pe cale orală. Textele amintite, în special *Didahia*, s-au bucurat de o mare cinstire în primele veacuri ale erei creștine.

Autorii acestor texte, situate între literatura inspirată și literatura de tip sinodal, fie că au fost persoane particulare, grupuri sau școli, s-au ascuns în spatele unei autorități fondatoare, în cazul nostru Sfinții Apostoli, pentru a umple golul legislativ existent între secolele al II-lea și al III-lea. Pretenția acestor scrieri era aceea de a căpăta o recunoaștere ecumenică, care nu se putea întemeia decât pe autoritatea apostolică³¹.

O întrebare fundamentală privitoare la valoarea acestor texte pentru refacerea vieții creștine antice s-a purtat între

³⁰ A. FAIVRE, „La documentation canonico-liturgique de l'église ancienne”, p. 11.

³¹ Cf. Georg SCHÖLLGEN, „Pseudoapostolizität und Schriftgebrauch in den ersten Kirchenordnungen”, în: *Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum* ; *Festschrift für Ernst Dassmann*, Clemens SCHOLTEN (ed.), Aschendorff, Münster, 1996, pp. 96–121. Referitor la pseudoepigrafie în Biserica antică a se consulta lucrarea de referință a lui Wolfgang SPEYER, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum: Ein Versuch ihrer Deutung.*, Beck, München, 1971.

Georg Schöllgen și Bruno Steimer³². Disputa interpretativă a acestora s-a axat în jurul întrebării dacă aceste texte prezintă complet și cuprinzător viața comunităților din care s-au născut. Simpla privire asupra conținutului ne arată că nu sunt descrieri complete și nici cuprinzătoare ale vieții comunitare creștine, ci mai degrabă poziționări ale autorilor antici în jurul problemelor pe care încercau să le rezolve. Acest caracter redă o anumită dinamică acestor texte, care este fundamentală în interpretarea lor. Deoarece autorul/autorii încearcă să reglementeze și să schimbe practici existente, istoricul are șansa de a întâlni descrise vechile practici și instituții alături de noile practici și instituții, pe care aceste documente canonico-liturgice încearcă să le creeze și să le implementeze în viața comunităților.

Recuperarea vieții Bisericii antice din vechile statute bisericesti

Istoria, ca „memorie” și „conștiință” a vieții Bisericii de-a lungul veacurilor, trebuie să redea viața reală a corpului eclezial în întreaga complexitate a acestuia. Istoriografia eclezială românească a ultimelor decenii s-a centrat foarte mult pe prezentări evenimentiale, pe contexte și cadre politico-bisericesti, foarte importante de altfel, dar care nu pătrund în interiorul vieții adevărate și reale a Bisericii, care înseamnă viață și moarte, sărbătoare și transcendent, întâlnire cu viața oferită de Dumnezeu prin cuvântul Său. Marele istoric bisericesc Teodor M. Popescu, chema istoricii bisericesti, încă din 1941, la descrierea vieții bisericesti cu următoarele cuvinte:

³² B. STEIMER, *Vertex traditionis*, p. 270; Georg SCHÖLLGEN, „Der Abfassungszweck der frühchristlichen Kirchenordnungen. Anmerkungen zu den Thesen Bruno Steiners”, în: *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 40 (1997), pp. 55–77.

Vechile „Statute bisericești” ca surse ale vieții Bisericii...

„Istoria este tot atât de interesantă cât este și viața, pentru că istoria ca fapt este viață trăită, istoria ca studiu este viață cercetată, este o știință a vieții, nu simplă înșirare de nume și de date, pentru a încărca memoria noastră, ci o reconstituire în forma cercetării științifice întemeiate, obiective, vioaie, făcute nu ca pe un cadavru, ci ca pe un organism viu...”³³.

Așa cum din Faptele Apostolilor se poate reface viața și credința Bisericii primare³⁴, tot la fel documentele canonico-liturgice amintite oferă acces la viața și organizarea comunităților din care s-au născut. Încercând astfel să rescriem istoria bisericilor în care s-au născut, descriem viața organismului viu al unei sau unor biserici locale. *Didahia* oferă detalii privitoare la cateheza prebaptismală, practicile baptismale și euharistice, dar și la viața și organizarea unei comunități creștine la cumpăna dintre veacurile I și II. *Didascalie* constituie „cea mai vie și detaliată descriere, pe care o posedăm despre viața bisericii în acest secol”³⁵. *Constituțiile apostolice* sunt o sinteză ultimă a tot ceea ce primele trei veacuri au creat în materie de „Rânduieli bisericești”, dar adaptate la noile realități ale veacului al IV-lea și marcate deja de disputele hristologice ce au marcat viața bisericii și în veacurile următoare.

Șansa de a poseda patru unități literare din spațiul sirian (*Didahia*, *Didascalie apostolorum*, *Constituțiile apostolice* și *Testamentum Domini*), redactate în secole diferite, oferă posibilitatea de a urmări istoric etapele și transformările suferite de unele instituții creștine de-a lungul primelor patru secole.

³³ Teodor M POPESCU, „Necesitatea studiilor istorice și patristice în Biserica Ortodoxă”, în: *Biserica și cultura*, Teodor M. POPESCU (ed.), EIBMBOR, București, 1996, p. 188.

³⁴ Constantin PREDA, *Credința și viața bisericii primare: o analiză a Faptelor Apostolilor*, EIBMBOR, București, 2002.

³⁵ „It presents the most living and detailed picture we possess of Church-life in that century”. James Vernon BARTLET et alii, *Church-life and church-order during the first four centuries: with special reference to the early eastern church-orders*, Basil Blackwell, Oxford, 1943, p. 75.

Analiza comparativă a acestora oferă acces la dinamica unor evoluții comunitare nedocumentate în alte izvoare. Spre exemplu, din scrierile menționate mai sus poate fi analizată evoluția slujirilor inferioare nesacramentale în Biserica veche, precum didascalii, ipodiaconii, citeții, psalții, ușierii, diaconițele, fecioarele sau văduvele. De asemenea, poate fi documentată trecerea de la ierarhia harismatică la cea sacramentală propriu-zisă.

Având în vedere faptul că aceste texte redau realități existențiale și ecleziale din viața primelor comunități creștine, vom putea urmări modul în care viața creștină s-a adaptat realităților lumii antice păgâne, trăind în mijlocul acesteia conform cuvântului dumnezeiesc revelat în Sfânta Scriptură. Autorul Didascaliei nu lasă nici o recomandare fără înțelegere biblică – textul însuși al scrierii este compus în proporție de două treimi din texte biblice – astfel că ne aflăm în fața unei interpretări vii și dinamice a Sfintei Scripturi, care este pusă ca temei al ethosului creștin, în diversitatea și complexitatea sa.

Concluzie

Statutele bisericești ale primelor patru veacuri, considerate culegeri de tradiții apostolice, au constituit în dezvoltarea dreptului bisericesc o fundătură³⁶, datorită faptului că dezvoltarea permanentă a structurilor comunităților și a dreptului bisericesc nu au permis dezvoltarea fără sfârșit a acestora. Odată cu trecerea timpului recursul la tradiția apostolică a devenit din ce în ce mai dificil. După Sinodul I Ecumenic de la Niceea din 325 și mai ales după declararea creștinismului ca religie de stat în anul 380, sinoadele, prezidate foarte adesea de împărați și patriarhi, au constituit o autoritate suficientă pentru a im-

³⁶ G. SCHÖLLGEN, „Pseudoapostolizität und Schriftgebrauch in den ersten Kirchenordnungen”, p. 120.

pune deciziile generale și a restructura și organiza instituțiile bisericești³⁷.

Mutația produsă în viața Bisericii antice odată cu abandonarea genului literar al constituțiilor apostolice este prezentată de diac. prof. dr. Ioan I. Ică astfel:

„Pretențiile pseudoepigrafice la autoritate fiind maxime, nu mai puteau fi oricum depășite, iar genul ca atare va dispărea pierzând concurența cu cele trei serii de canoane – biblic, dogmatic (crezurile și hotărârile sinodale) și juridic-disciplinare – în care se va divide normativul apostolic în Biserica imperială a Sinoadelor. Sporul net de claritate și precizie adus de această triplă diviziune s-a făcut însă cu prețul separării lor de elementul liturgic care va deveni tot mai mult un ritual sacralizat. Ritualizarea liturgicului va atrage cu sine și biblicizarea Scripturii, dogmatizarea credinței și juridizarea disciplinei și instituționalizarea vieții Bisericii – toate consecințe ale formalizării și izolării lor reciproce. Nu putem decât regreta căderea în uitare și abandonarea literaturii canonico-liturgice datorate în primul rând arhaismului formelor liturgice, inactuale în condițiile evoluției accentuate a riturilor în secolele IV-V. Fiindcă sub forma ei pseudoepigrafică, apostolică sau nou-testamentară, genul „constituțiilor bisericești” vehicula viziunea holistă a vechiului Canon apostolic (și a Tradiției apostolice) al Bisericii ca unitate „perihoretică” între morală-credință-cult-disciplină-organizare dincoace de scindările lui formalist-scolastice prin epistemizare, juridizare, ritualizare, biblicizare (ulterior și prin eticizare sau pietism)”³⁸.

Remaniate, prelucrate, compilate și modificate, vechile constituții bisericești oferă istoricului bisericesc până azi o viziune holistă asupra vieții bisericești antice, nesupusă încă

³⁷ M. METZGER, „Tradition orale et tradition écrite dans la pratique liturgique antique. Les recueils de traditions apostoliques”, p. 105.

³⁸ I. ICĂ JR., *Canonul ortodoxiei. 1. Canonul apostolic al primelor secole*, vol. I, p. 252.

DANIEL BENGĂ

segregării și formalizării. Analiza atentă a acestora poate aduce contribuții fundamentale pentru o înțelegere mai dinamică a vieții ecleziale contemporane și ajută la regândirea misiunii Bisericii în societatea contemporană.

Kaiser Konstantin und das Problem der Toleranz in historischer und theologischer Sicht

A.M. RITTER

*Ioan-Vasile Leb, dem Sechzigjährigen,
in Freundschaft gewidmet*

Abstract: Acest articol a fost redactat cu ocazia celor 1700 de ani de la Edictul de la Milan (313), reliefând importanța primului împărat creștin, Constantin cel Mare, văzut ca promotor al libertății religioase. Informații despre acest edict au fost transmise în două moduri diferite: în scrierea lui Lactantius „Despre moartea persecutorilor” și din opera istoricului bisericesc Eusebiu de Cezareea „Istoria Bisericii”. Epoca lui Constantin a pus mulți cercetători în dificultate, prin urmare se cere o analiză asupra motivelor și conținutului „toleranței constantiniene”, care trebuie examinată și evaluată atât din punct de vedere istoric, cât și din punct de vedere teologic. În acest context se propune o nouă temă de dezbateră prin întrebarea dacă este corect să vorbim despre toleranța creștinilor doar după „mișcarea lui Constantin sau întoarcerea constantiniană”. Întrebarea a subliniat un alt moment din istoria Imperiului, înainte de Constantin, în care se poate discuta despre o toleranță a creștinismului în imperiu cel puțin din punct de vedere al sfârșitului persecuției. În încercarea de a explica cele întâmplate, sunt tratate, în prima fază, evenimentele până la Edictul lui Constantin, punând în lumină o serie de împărați care au tolerat într-un fel sau altul creștinismul. Primul împărat, care trebuie amintit, este Gallienus, moștenitorul imperiului după Valerian (253-268), iar al doilea împărat Galerius și Edictul de toleranță din anul 311. De menționat este acordul dintre Constantin

și Licinius (Milan, 313), precum și problema „Constantin și păgânismul după sursele literare și non-literare”. În finalul articolului sunt stabilite câteva concluzii cu privire la „toleranța constantiniană” din perspectivă istorică și teologică, unde se amintește, din nou, de importanța predecessorilor lui Constantin.

Cuvinte-cheie: Constantin, Lactantius, Galerius, Bizanț, edicte de toleranță, Corpus Christianorum, basilică, libertate religioasă

IN DIESEM JAHR WIRD, WIE allen Anwesenden wohl bekannt ist, vielerorts – besonders in der byzantinisch-orthodoxen Welt (anders gesagt: in den Kirchen der ersten sieben Ökumenischen Konzilien) – des ersten christlichen Kaisers Konstantin (zusammen mit seiner Mutter Helena) gedacht, nicht zuletzt als Förderern der Religionsfreiheit¹. (Vordergründiger) Anlass ist das 1700. Jubiläum des sog. „Mailänder Ediktes“. Richtiger wäre wohl nicht von einem förmlichen *Edikt*, in der Art beispielsweise des Toleranzedikts des Kaisers Galerius (311)² – dazu gleich mehr –, sondern von einer Vereinbarung zwischen Konstantin und seinem Schwager und Mitkaiser Licinius bei einem Treffen in Mailand (Februar/März 313) zu reden; sie ist uns in zwei nicht völlig übereinstimmenden Fassungen überliefert: in der Schrift des Lactantius „Über die Todesarten der Verfolger“ (48, 2-12) und in des Kirchenhistorikers Eusebius „Kirchengeschichte“ (X 5, 2-14); ich komme darauf gleichfalls in Bälde zurück. Zudem wird gerade jüngst wieder in der Forschung gefragt, ob dem geschichtlichen Vorgang, um den es dabei geht, nicht eine wesentlich begrenz-

¹ S. das Thema des Internationalen Theologenkongresses in Bukarest (20.-24 Mai 2013): „Die Hl. Kaiser Konstantin und Helena. Promotoren der Religionsfreiheit und Förderer der Kirche“, dessen Akten zur Veröffentlichung anstehen.

² Überliefert durch LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum*, coll. Oxford Early Christian Texts, trad. Henry Chadwick, Clarendon Press, Oxford, 1984, cap. 34; EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*, Brepols Publishers, Turnhout, 2005, cap. VIII.

tere Bedeutung beizumessen sei, als meist angenommen. Um nur eine Stimme laut werden zu lassen, so spricht der auch international bekannte und geachtete Konstantinforscher Klaus Martin Girardet (Saarbrücken) in seiner jüngsten Veröffentlichung zum Thema von einem „religionspolitischen Minimalprogramm“, auf das sich die beiden Kaiser im Frühjahr 313, in reichlich angespannter Situation, haben einigen können³. In jedem Fall aber ist es wichtig und richtig, diesen Vorgang in den Gesamtrahmen der Religions- und Kirchenpolitik Konstantins einzuordnen. Ich habe das in meinem Beitrag zu dem Konstantinkongress in Bukarest (20.-24. Mai 2013) zu tun versucht, in dem es darum ging, eben diesen Rahmen (im Gespräch besonders mit der neuesten Fachliteratur) zu skizzieren. Heute dagegen ist es meine primäre Absicht, nach Motiven und Inhalten der „konstantinischen Toleranz“ zu fragen, von der m. E. in der Tat zu sprechen ist,⁴ und diese aus historischem wie theologischem Blickwinkel zu beleuchten und zu beurteilen.

Zuvor aber sei gefragt: Ist es überhaupt richtig, von einer „konstantinischen Wende“ (einem ‘Constantinian turn’) im Verhältnis des römischen Imperiums zu den christlichen Kirchen zu sprechen? Ist eine solche Wende (gemeint: von der Verfolgung zur Tolerierung und schließlich zur Privilegierung des Christentums) nicht früher erfolgt als mit und seit dem Regierungsantritt Konstantins, zumindest was das Ende der Verfolgungen anbelangt? Wir gehen dem Problem nach, indem wir uns in einem ersten Schritt damit beschäftigen, ob nicht das Entscheidende bereits ein halbes Jahr-

³ Klaus Martin GIRARDET, *Der Kaiser und sein Gott das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Grossen*, vol. 27, coll. Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr., De Gruyter, Berlin; New York, 2010, p. 129.

⁴ Anders jetzt wiederum Martin WALLRAFF, *Sonnenkönig der Spätantike: die Religionspolitik Konstantins des Grossen*, Herder, Freiburg; Basel; Wien, 2013.

hundert früher, unter Gallienus (253-268), geschehen sei, dem Sohn, Mitregenten und Nachfolger Valerians, der bis zu seiner Gefangennahme durch den Perserkönig Schapur I. im Jahr 260 ebenfalls seit 253 als römischer Kaiser amtierte. Danach wird die Haltung des Konkurrenten Konstantins um die Vorherrschaft im Westteil des römischen Reiches, Maxentius, zu den Christen befragt und – natürlich – das Toleranzediktedikt des Galerius (311) kurz besprochen werden, das – in der Forschung längst unbestritten – die „konstantinische Wende“⁵ einleitete.

Ad 1. In einem von Euseb mitgeteilten, an den uns gut bekannten Bischof Dionysios von Alexandria und andere (weniger bis gar nicht bekannte) ägyptische Bischöfe gerichteten Brief Galliens (s. *Handout*, Quelle 1), wie gesagt, seit 253 Mitkaiser und später Nachfolger seines Vaters Valerian, teilt dieser mit, er habe die Behörden angewiesen, sich von „Grundstücken (τόποι) mit gottesdienstlicher Zwecksetzung“ zurückzuziehen. In der Fortsetzung des Satzes ist von einem Reskript (ἀντιγραφῇ), also der Reaktion des Kaisers auf eine Eingabe (wohl der Behörden, nicht der Adressaten) die Rede. Die Bischöfe werden ermuntert, von der kaiserlichen Verfügung (πρόσταξις), für deren korrekte Umsetzung der oberste Finanzbeamte des Reiches verantwortlich gemacht wird, sich eine Abschrift (τύπος) anzufertigen und, freilich „in gesetzlichem Rahmen“ (κατὰ τὸ ἐξόν), davon reichlich Gebrauch zu machen.

⁵ Zum Verständnis dieses Begriffs s. etwa meine „Nachgedanken besonders zu den Begriffen ‚Konstantinische Wende‘ und ‚Konstantinisches Zeitalter‘“, in: Angelika DÖRFLER-DIERKEN et alii (eds.), *Christen und Nichtchristen in Spätantike, Neuzeit und Gegenwart: Beginn und Ende des konstantinischen Zeitalters: Internationales Forschungskolloquium aus Anlass des 65. Geburtstags von Prof. Dr. Adolf Martin Ritter*, Ed. Cicero, Mandelbachtal, 2001, pp. 221–233.

Es stellen sich eine Reihe von Anfragen an diesen Text, auf die wir jedoch nicht im einzelnen eingehen können⁶. Wir beschränken uns auf das eine Problem: Wie kam es, kurz nachdem (257 und 258), eingeleitet durch Edikte Kaiser Valerians, an denen gewiss auch sein Sohn und Mitkaiser Gallien in irgendeiner Weise beteiligt war, die 2. reichsweite Verfolgung über die christliche Bevölkerung hereingebrochen war, zu diesem Kurswechsel, und welche Tragweite hatte er? Man hat wohl in erster Linie daran zu denken, dass die bestürzende Nachricht, der Kaiser, Valerian, sei – ein bis dahin einmaliger Vorgang – an der Spitze der orientalischen Grenztruppen in die Hände seines mächtigsten Gegners, Schapurs I., gefallen, in Rom einen regelrechten Schock ausgelöst haben muss, so dass es kaum zu hoch gegriffen sein dürfte, wenn man das Anfangsjahr der Alleinherrschaft Galliens als eine „Reichskrise“ bezeichnet. Weil er jetzt wohl ganz andere Sorgen hatte und vielleicht auch von der Christenverfolgung ohnehin nichts hielt, stellte er sie ein (ohne selbst die geringsten Sympathien für die Christen zu erkennen zu geben). Dass es ausgerechnet Bischöfe Ägyptens waren, die von der Entscheidung des Kaisers von diesem selbst erfuhren, ist wohl darin begründet, dass sie sich in der Reichskrise (260/261), wie vom kaiserlichen Hof mit Genugtuung vermerkt, als reichstreu erwiesen hatten.⁷ Und was endlich die Tragweite des Kurswechsels anlangt, so scheint er – jedenfalls in den von Gallien kontrollierten Reichsgebieten – tatsächlich zur vorläufigen Wiederherstellung des Friedens geführt zu haben⁸.

⁶ Vgl. dazu nach wie vor in erster Linie C. ANDRESEN, „Der Erlass des Gallienus an die Bischöfe Ägyptens (Euseb, HE VII, 13)“, in: *Studia Patristica*, 12 (1975), pp. 385–398.

⁷ S. die Nachweise bei C. ANDRESEN, „Der Erlass des Gallienus an die Bischöfe Ägyptens (Euseb, HE VII, 13)“, pp. 387–393.

⁸ S. die Nachweise bei E. MANNI, „Gallienus“, in: *RAC* 8 (1972), S. 962–984.

Ad 2. Wir überspringen jetzt mehrere Jahrzehnte, bis in die Zeit nach dem spektakulären Rücktritt Diokletians und seines Mitaugustus Maximians (305). Galerius rückte jetzt zum Augustus („Oberkaiser“) des Ostens auf und übernahm nach dem Tod des Vaters Konstantins, Constantius Chlorus (306), die Seniorenstellung innerhalb der von Diokletian konzipierten Tetrarchie („Viererrherrschaft“) aus zwei Augusti und zwei Caesares („Unterkaiser“). Wider die Prinzipien dieses tetrarchischen Systems gelangten Konstantin und Maxentius, Sohn Maximians, jeweils durch einen Militärputsch an die Macht, waren also gleichermaßen „Usurpatoren.“ Doch Konstantin vermochte es, sich zu behaupten und von den übrigen amtierenden Kaisern, Galerius vor allem, als legitimer Mitkaiser, freilich nicht als Augustus, sondern „nur“ als Caesar anerkannt zu werden; Maxentius dagegen gelang das nicht. Seit ihm Galerius 308 als ranghöchster Augustus, anders als Konstantin, die Anerkennung als Mitregent verweigert hatte, galt er als *hostis publicus* (als „Staatsfeind“),⁹ den man mehrfach – zunächst vergeblich – militärisch auszuschalten versuchte. Darum konnte er auch mit Fug und Recht auf der berühmten Inschrift (dem *titulus*) des von Volk und Senat von Rom gestifteten Ehrenbogens für Konstantin nach dessen Sieg über seinen Konkurrenten (Okt. 312) als „Tyrann“ bezeichnet werden¹⁰.

⁹ S. die Nachweise bei K.M. GIRARDET, *Der Kaiser und sein Gott das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Grossen*, vol. 27, p. 63.

¹⁰ Die Widmungsinschrift lautet: „Dem Imperator Caesar Flavius Constantinus, Maximus, Pius, Augustus haben Senat und Volk von Rom diesen mit seinen Siegen geschmückten (Ehren)-Bogen gewidmet, weil er auf göttliche Eingebung (*instinctu divinitatis*) und durch die Größe seines Geistes zusammen mit seinem Heer in einem Augenblick das Gemeinwesen durch einen gerechten Sieg sowohl an dem Tyrannen wie an seiner ganzen Rotte gerächt hat“ (*Corpus Inscriptionum Latinarum* 6, 1139 + 31245 = Dessau, *Inscriptiones Latinae Selectae* 694)

Was ist für die Zeit, in der sich Maxentius im bevölkerungsreichsten Teil des Abendlandes, Italien (einschließlich der Reichshauptstadt Rom) und Nordafrika vor allem, halten konnte, über seine Behandlung der Christen zu sagen? Alles spricht dafür, dass sich seine Haltung zum Christentum, nach außen hin, von der seines Rivalen Konstantin zunächst „nicht grundlegend“ unterschied¹¹. So sehr Euseb wie Laktanz ein ganz negatives Bild von diesem Kaiser zeichnet,¹² berichtet er doch unseres Wissens korrekt darüber (s. *Handout*, Quelle 2), dass Maxentius die Beendigung der Christenverfolgung angeordnet habe (wohl drei Jahre vor Galerius). Außerdem ist belegt, dass er etwa die römische Gemeinde ihre Angelegenheiten hat selbst regeln und z. B. dringend erforderliche Bischofswahlen durchführen lassen¹³. Schließlich wird aus Nordafrika berichtet, dass dort auf kaiserliche Anordnung hin Christen enteigneter Besitz zurückerstattet worden sei¹⁴. Dabei war Maxentius, womit Euseb sicherlich recht hatte,¹⁵ auf keinen Fall Christ (s. noch einmal Quelle 2 des *Handout*). – Dies gilt umso mehr von Galerius, von dem unmittelbar anschließend zu reden ist.

Ad 3. Das Toleranzedikt des Galerius (311) nach Laktanz (*De mort. persec.* 34) und Euseb (*H.E.* VIII 17 [= *Handout* Quelle 3]). Kurz vor seinem – wie Laktanz in Kapitel

¹¹ M. WALLRAFF, *Sonnenkönig der Spätantike*, p. 127.; vgl. zu M. jetzt vor allem W. KUHOFF, „Maxentius“, in: *RAC* 24 (2012), S. 484–494; Ramiro DONCIU, *L' empereur Maxence*, Edipuglia maggio, Bari, 2012.

¹² EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*, cap. VIII; LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum*, cap. 18.

¹³ S. die Nachweise bei W. KUHOFF, „Maxentius“, S. 492.

¹⁴ S. Optatus Milev., c. *Parm.* I 18 (SC 412, 210); August., *coll. c. Don.* III 18, 34 (CCL 149A, 2099).

¹⁵ EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*. VIII 14, 1. Die gesamte neuere Forschung, mit ganz wenigen Ausnahmen (darunter Donciu [wie Anm. 11], 213 u. ö.), stimmt dem völlig zu.

33 detailliert beschreibt¹⁶ – äußerst qualvollen Tod erließ Galerius, inzwischen *Augustus senior* innerhalb der Tetrarchie und also befugt, eine derartige Anordnung für das gesamte Reich zu treffen, sein mit Recht so zu nennendes Toleranzedikt, mit Datum vom 30. April 311, das im ursprünglichen lateinischen Wortlaut bei Laktanz und in Übersetzung bei Euseb erhalten ist, wo sich auch die bei Laktanz fehlende Präambel findet. Im ersten Teil bietet der Text noch einmal eine Rechtfertigung der Verfolgungspolitik und nennt als bestimmendes Ziel sämtlicher von der Regierung getroffener Maßnahmen das Bestreben, „alles nach den alten Gesetzen und der staatlichen Ordnung der Römer einzurichten“. Das führte, heißt es, auch zur Verfolgung der Christen, denen vorzuwerfen war, dass sie die *secta* (von *sequi*, ‚folgen‘, nicht *secare*, ‚abtrennen‘; „the way of thinking and living“, habe ich wohl zurecht im *handout* übersetzt) ihrer Vorfahren verließen und sich „eigene Gesetze“ gaben. Galerius hält an diesem Vorwurf fest und findet die Zielsetzung der Verfolgungsmaßnahmen nach wie vor richtig; er bedauert nichts! Wohl aber räumt er ein, dass die Staatsgewalt das gewünschte Ziel nicht erreicht hat, da überaus viele Christen starrsinnig „auf ihrem Vorsatz beharrten“. Sie sollten nun aber wieder „Christen sein“ dürfen (*sint Christiani*), ohne irgendwelche Strafen oder auch nur rechtliche Nachteile gewärtigen zu müssen. Statt den römischen Gottheiten zu opfern, sollten sie zu ihrem Gott beten dürfen für das Wohl des Reiches; ja diese Fürbitte wird ihnen gar zur Pflicht gemacht, so, als ob es dessen bedürfte! Der Kaiser hatte offenbar vom Christentum keine Ahnung, davon, dass die Fürbitte für die Obrigkeit von Anfang an zu den christlichen (wie jüdischen) Selbstverständlichkeiten gehörte. Ausdrücklich

¹⁶ Er deutet freilich, dem Tenor seines Werkes entsprechend, die Todesqualen des Kaisers als verdiente göttliche Strafen für seine Verstrickung in die diokletianische Christenverfolgung.

gestattet der Kaiser außerdem die Wiederherrichtung (*componant* heißt es im lat. Original) von christlichen Versammlungsstätten (*conventicula*), ein Ausdruck, der oft missverstanden wurde und wird. Übersetzt man dagegen mit „Kirchen“, „Kirchgebäuden“, so erweckt das ganz falsche Vorstellungen. Im Straßenbild der antiken Städte tauchte das Christentum bislang – auf dem Land war es ohnehin noch kaum präsent –, soweit bisher bekannt, *noch überhaupt nicht* auf.¹⁷ Das gilt gerade von Rom, der Hauptstadt des Reiches. Die noch heute zu bewundernde, von Maxentius begonnene und von Konstantin vollendete riesige *Basilica*, die nach wie vor des Maxentius Namen trägt, ist kein Gegenbeweis; denn eine B. ist ursprünglich ein reiner Profanbau, dazu bestimmt, dass darin (in Gegenwart des Kaisers, des βασιλεύς, oder aber eines seiner Statthalter) politische Entscheidungen getroffen, Gerichtsverhandlungen geführt und/oder Märkte abgehalten werden¹⁸. Kurzum: Von „Kirch“bauten in unserem Sinne ist im Galeriusedikt von 311 genau so wenig die Rede wie in der Mailänder Vereinbarung von 313, auf die ich gleich zu sprechen komme;¹⁹ vielmehr von christlichen „Versammlungsstätten“ (vermutlich in Privathäusern, sog. „Hauskirchen“ wie in Dura Europos oder Aquileja) oder „Örtlichkeiten, da sie zuvor zusammenzukommen pflegten“ (*loca ad quae antea convenire consueverant*)²⁰. Ein ein-

¹⁷ Einzige bisher bekannte Ausnahme ist das syrische Qirkbize, wo Anfang des 4. Jahrhunderts der einzige nachweisbare, vorkonstantinische, eigenständige Kutbau, ein neben einem Gutshaus (*villa rustica*) errichteter Saal, entstand (Kunibert BERING, *Die Ära Konstantins kulturelle Kontexte - historische Dimensionen ; eine Synopse*, coll. *Artificium* 40, Oberhausen, Athens, 2012, p. 79.).

¹⁸ S. dazu K. BERING, *Die Ära Konstantins kulturelle Kontexte - historische Dimensionen; eine Synopse*, pp. 146–149.

¹⁹ Gegen M. WALLRAFF, *Sonnenkönig der Spätantike*, p. 127.

²⁰ LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum*. 48, 9. Beide Ausdrücke begegnen hier: *conventicula* wie *loca ad quae* etc.

ziges Mal wird in der Mailänder Vereinbarung auch der Begriff *ecclesia* verwendet,²¹ aber, wie dort sogleich erläutert wird, in der Bedeutung von „Gemeinde“, von „christlicher Körperschaft“ (*corpus Christianorum*) im Unterschied zu den einzelnen Christen²².

Obwohl Galerius stets voller Verachtung von den Christen spricht, wird das Vorgehen gegen sie jetzt offiziell als gescheitert bezeichnet und ihre Religion ausdrücklich anerkannt (sie ist somit nunmehr im Vollsinn *religio licita*). Damit bedeutet sein Toleranzedikt tatsächlich, wie Euseb sagt, eine *παλινωδία*,²³ einen Widerruf der bisherigen Politik, und es dürfte gerechtfertigt sein, es als das Ende der diokletianischen Verfolgung zu verstehen, der schlimmsten und verlustreichsten von allen, die Christen im römischen Reich zu erleiden hatten. Dies gilt, auch wenn im Zuge der folgenden Auseinandersetzungen einige Kaiser (wie Maximinus Daia und Licinius) doch wieder gegen die Kirche vorgingen und für diese der Friede erst gesichert war, als Konstantin durch seinen Sieg über Licinius im Jahre 324 die Alleinherrschaft errungen hatte.

²¹ LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum*. 48, 9.

²² Wie man sich die *ecclesia* im Palastkomplex von Nikomedien vorzustellen hat, die nach dem Augenzeugenbericht des Lactanz (*De mortibus persecutorum*. 12, 2-4) zu Beginn der diokletianischen Christenverfolgung dem Erdboden gleichgemacht wurde, weil Brandstiftung die angrenzenden Palastgebäude hätte in Mitleidenschaft ziehen können, ist mir weniger klar als M. WALLRAFF, *Sonnenkönig der Spätantike*, pp. 124, 130. Wäre jedoch seine Deutung berechtigt, so könnte es sich immerhin um einen Sonderfall gehandelt haben, weil es vor Ausbruch der Verfolgung offenbar, wie der Lactanzbericht verrät, nicht wenige Christen in hoher Stellung bei Hofe gab!

²³ EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*. VIII 17, 2.

Die Vereinbarung zwischen Konstantin und Licinius (Mailand 313)

Von ihr ist, wie eingangs erwähnt, in zwei erhaltenen Schreiben die Rede, welche Licinius, der Mitkaiser und Schwager Konstantins, nach seinem Sieg über Maximinus Daia an Statthalter des eroberten Gebietes sandte. Der von Laktanz (*De mort. persec.* 48, 2-12) überlieferte Text ist einem Brief an den Statthalter von Bithynien enthalten und am 13.6.313 in der Residenz Nikomedien öffentlich ausgehängt worden. Die von Euseb (*H.E.* X 5, 2-14) mitgeteilte Fassung entstammt wahrscheinlich einem Schreiben an den Statthalter von Palästina. Beide Fassungen sind nicht genau identisch.

Wohl aber stimmen sie darin überein, und das allein ist für uns im Augenblick entscheidend, dass sie Monate nach der Zusammenkunft von Mailand, und zwar protokollarisch korrekt im Namen beider Kaiser abgefasst sind, wobei Konstantin als jetziger Seniorekaiser zuerst genannt wird. *De facto* aber ist Licinius ihr Autor, in dessen Reichsteil sie auch ausschließlich publiziert worden zu sein scheinen. Laktanz führt sie denn auch als *litterae* des Licinius „Über die Wiederherstellung der Kirche“ (*De restituenda ecclesia*) ein bzw. aus²⁴. Vergleicht man ihren Inhalt mit dem, was inzwischen in Konstantins Machtbereich an Förderung des Christentums passiert war,²⁵ so blieben ihre Bestimmungen dahinter weit zurück; „für die Christen im Osten, den Licinius inzwischen ... erobert hatte“, wurde nämlich wie schon 306 von Konstantin selbst und Maxentius und wie dann durch das Galeriusedikt von 311 zwar die Kultfreiheit“ zugestanden, die jetzt, in der Mailänder Vereinbarung, „aus-

²⁴ LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum*. 48, 1. 13.

²⁵ Vgl. dazu etwa K.M. GIRARDET, *Der Kaiser und sein Gott das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Grossen*, vol. 27, cap. V, VII.

drücklich auch allen anderen Religionen garantiert wurde“. Der Grund ist vermutlich, dass dies „inzwischen politisch notwendig geworden“ oder doch zumindest angezeigt war, angesichts heidnischer Besorgnisse im Hinblick auf erkennbare Intentionen und die „Dynamik von Konstantins Christenpolitik“. Indes: „von den Privilegien für den Klerus ..., staatlichem Kirchenbau und Stiftungen, von Finanzhilfen für die Gemeinden und von der Restituierung von Privateigentum verfolgter Christen wie im Reichsteil Konstantins ist in dem Dokument des Licinius mit keinem Wort und keiner Andeutung die Rede“: all das kam den Christen des Ostens erst nach Konstantins Sieg über Licinius (324) zugute²⁶. Es ist deshalb schon verständlich, wiewohl – angesichts einiger beachtlicher, in meinen Augen (bzw. Ohren) ganz „konstantinisch“ klingender Aussagen²⁷ – etwas überspitzt, wenn K. M. Girardet, wie erwähnt, vom sog. „Mailänder Edikt“ als einem „Minimalprogramm“ spricht.

Konstantin und das Heidentum nach literarischen und nichtliterarischen Quellen (vgl. Handout, Quellen 5 und 6)

Wir haben bislang über Toleranz („Duldung“) fast nur insoweit gesprochen, als sie den seit Kaiser Decius und Valerian reichsweit verfolgten Christen im spätantiken Römischen Reich (unter Gallien, Maxentius und Galerius) zugute kam. Wir müssen nun fragen, wie es um die Toleranz gegenüber dem Heidentum bestellt sei, gewährt durch einen Kaiser, der sich zunehmend als Christen zu erkennen gab.

²⁶ K.M. GIRARDET, *Der Kaiser und sein Gott das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Grossen*, vol. 27, p. 131. M. WALLRAFF, *Sonnenkönig der Spätantike*, pp. 113–115. bleibt bei der übernommenen Sicht, ohne sich mit Girardets Argumenten auseinanderzusetzen.

²⁷ Vgl. nur den im *Handout*, Quelle 4, § 6.

Konstantin nämlich. Das ist ja erst der Ernstfall der Toleranz, nicht wenn sie von Machtlosen eingefordert, sondern wenn sie von denen gewährt wird, die auch die Macht haben, sie zu versagen!

Konstantins zunehmend eindeutiges Bekenntnis zum Christentum setze ich hier als unstrittig voraus, wenngleich ich weiß, dass es noch immer Leute gibt, die daran Zweifel haben. Jetzt aber soll es um seine Haltung gegenüber dem Heidentum gehen. Diese spricht sich, beispielhaft, in voller Deutlichkeit aus a) in einer literarischen, b) in einer nicht-literarischen Quelle. Die literarische Quelle (vgl. *Handout, Quelle 5*) ist ein langes Lehrschreiben über die Toleranz, mit dem sich der Kaiser 324 geradezu wie ein christlicher Missionar an die Bewohner der östlichen Reichsprovinzen wendet (wiedergegeben bei Euseb, *Vita Constantini* II 48-60), geschrieben nach seinem Sieg über Licinius. Man bekommt beim Lesen immer mehr das Gefühl, als widersetze sich Konstantin insgeheim dem (wohl auch von Christen vorgetragenen) Wunsch, jetzt – nach dem Gewinn der Alleinherrschaft – das Christentum zur „Staatsreligion“ zu machen. Aufschlussreich ist besonders der Schlussteil (ab Kap. 55), der in Gebetsform gehalten ist (s. das *Handout* mit der Übersetzung von Kap. 56). Konstantin macht hier deutlich, auf wessen Seite er steht: der des „Gottesvolkes“ der Christen, dessen Leben in Frieden und Eintracht auch dem gesamten Erdkreis zugute komme. In etwas zornigem, frostigem Ton wird allerdings auch das Toleranzversprechen der Mailänder Vereinbarung gegenüber den Nichtchristen, besonders den Heiden, wiederholt. Auch sie sollen sich des gleichen Friedens erfreuen wie die Gläubigen, in der Erwartung, dass das ihnen zum Ansporn diene, sich zu „bessern“ und auf „den rechten Weg“ zu begeben. Sie sollen freilich in *jedem* Fall, wenn sie es denn wünschen, „die Tempel ihres Trugs“ behalten, während sich der Kaiser denen zugehörig weiß, die „das lichte Haus der Wahrheit“ in Besitz haben.

Und dabei blieb es. Konstantin wich von dieser Linie nie mehr ab. Er schwächte wohl das Heidentum, indem er (wie bereits zahlreiche heidnische Kaiser vor ihm) beispielsweise Tempel ihrer Statuen berauben ließ, um seine neue Hauptstadt Konstantinopel damit zu verschönern, oder indem er als „unsittlich“ betrachtete Riten abzustellen befahl. Doch die allgemeine Struktur der überlieferten Religion blieb davon unberührt. Ja, er schuf ganz bewusst für die heidnische Mehrheit unter seinen Untertanen Identifikationsmöglichkeiten mit dem „neuen Reich“ und seinem Kaiser als lebendiger Brücke zwischen irdischer und himmlischer Welt.

Das zeigt sehr schön die zweite, *nichtliterarische* Quelle (b [*Handout*, Quelle 6]). Es handelt sich diesmal um eine Inschrift,²⁸ 1733 in Spello im italienischen Umbrien gefunden, die eine Eingabe der Stadt mit dem antiken Namen Hispellum mitsamt Konstantins „Antwort“ (Reskript; s. die Überschrift: „Abschrift eines kaiserlichen [*sacrum* ist so zu verstehen] Reskriptes“). enthält. Weil unter den Söhnen und Mitkaisern (Constantinus [II.], Constantius und Constans) der älteste nicht mehr genannt wird, muss das Reskript dem letzten Lebensjahrzehnt Konstantins, der Zeit nach Ermordung seines Ältesten, Crispus (326), angehören. Die Hispeller, so ist zu erfahren, waren samt ihrer Provinz (Umbrien) so mit der Nachbarprovinz Tuscien verbunden, dass von ihnen gemeinsam Priester (*sacerdotes*) gewählt werden, die in dem tuscischen *Volsinii* (heute Volsena) Schauspiele

²⁸ Sie steht keineswegs allein. In ähnlichem Sinne gestattete Konstantin vielmehr in einem undatieren Erlass (bezeugt von Aur. Vict. XI 28) ein *sacerdotium* der *gens Flavia* in Afrika, entpaganisierte den Kaiserkult aber dadurch, dass er sein Bildnis aus den Tempeln entfernen ließ; ferner benannte er das nordafrikanische *Cirta* in *Constantina* um (Aur. Victor., ebenda), wie die Stadt (allerdings französisiert) noch heute heißt, und ließ dort später sicherlich wie in *Hispellum* eine *aedis Flaviae gentis* errichten und wohl gleichzeitig eine christliche Basilika (Opt. Millev. Append. X); auch für Rom selbst sind *pontifices Flaviales* bezeugt (CIL VI 1690. 1691. 1694).

und Gladiatorenkämpfe (*ludi scenici et gladiatorum munus*) ausrichteten. Wegen der Beschwerlichkeit des Gebirgsweges mögen die Hispeller nun nicht länger ihrem Priester zumuten, zur Vornahme besagter Veranstaltungen (*editiones*) nach *Volsinii* zu gehen. Darum ihre Bitte, der Kaiser möge aus seinem Zu- oder Gentilnamen (*cognomen*), nämlich *Flavius*, der Stadt einen neuen Namen geben und gestatten, dass dort ein *templum* seines Geschlechts in einer dessen würdigen Ausstattung (*opere magnifico nimirum pro amplitudinem [sic] nuncupationis*) errichtet werde, damit jener in jährlichem Wechsel gewählte umbrische Priester Spiele und Wettkämpfe veranstalte. In Tuscien möge dann der Brauch erhalten bleiben, dass der dort gewählte Priester in *Volsinii* die vorgenannten Schauspiele abhält.

Die Antwort des Kaisers (in dem im *Handout* gebotenen Auszug ungekürzt wiedergegeben): er stimmt dem in sein Reskript vollständig integrierten Begehren der Hispeller zu und erteilt ihrer Stadt den gewünschten Namen *Flavia Constantis*; auch erlaubt er ihr, zwar nicht, wie erbeten, ein *templum*, aber doch eine *aedis Flaviae gentis* zu errichten, untersagte allerdings mit starken Worten – nicht „pagane Kulthandlungen“ schlechthin,²⁹ wohl aber – die Befleckung „durch den Trug ansteckenden Aberglaubens“ (vermutlich ist gemeint die Durchführung von blutigen, von Tieropfern, an denen Konstantin nicht nur das störte, dass deren abscheulicher Gestank ihn anekelte³⁰).

Was heißt dies alles nun? Es heißt, dass der Kaiserkult, in gewissem Umfang zumindest, im Interesse der *heidnischen* Mehrheit der Bevölkerung des römischen Reiches unter dem christlichen Kaiser Konstantin fortbestand! Denn genau

²⁹ Gegen K.M. GIRARDET, *Der Kaiser und sein Gott das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Grossen*, vol. 27, p. 100.

³⁰ So formuliert es Konstantin in seinem apologetischen Schreiben an den Perserkönig Schapur II. zuhgunsten der Christen in dessen Reich (erhalten bei EUSEBIUS, *Vita Constantini* IV, 9-13).

so wie Galerius konnte sich Konstantin einfach nicht vorstellen, dass das „Gemeinwohl“ (*salus publica*) als das oberste Ziel allen Regierungshandelns noch gewährleistet sei, wenn sich ein Großteil der Bevölkerung beim Gebet um den Segen des Himmels ausgeschlossen fühlen müsste; in diesem Falle wäre das sogar die übergroße Mehrheit (mindestens 90 Prozent Nichtchristen werden in der Forschung für den Anfang des 4. Jahrhunderts – und damit auch den des sog. „konstantinischen Zeitalters“ – für möglich gehalten). Für den traditionsbewussten Römer aber bestand die Fürbitte für die Obrigkeit, wie überhaupt das Gebet, in erster Linie in der Darbringung von Opfern, die die Himmlischen günstig stimmen sollen. Und eben dies hat Konstantin, der Christ, bewusst zugelassen, soweit es ihm als unanstößig erschien.

Fazit: Die „konstantinische Toleranz“ in historischer und theologischer Perspektive

Ich muss mich, aus Zeitgründen, hier ganz kurz fassen und kann dies getrost tun, weil ich bei meinem dritten Konstantinvortrag in diesem Jahr in Rumänien (Ende November in Sibiu) gerade hierauf den Schwerpunkt zu legen gedenke. Es sei aber wenigstens schon hier angedeutet, worauf es mir hierbei ankommt.

Es hat sich gezeigt, dass im Hinblick auf die Beendigung der Christenverfolgung Konstantin durchaus Vorgänger hatte; der wichtigste war zweifellos Galerius. Aber erstens ist er im Unterschied zu anderen bei seiner Toleranzpolitik gegenüber den Christen ohne Wanken *geblieben*; zweitens gingen seine Förderungsmaßnahmen ihnen gegenüber weit über das hinaus, was vorher diesbezüglich passiert war³¹.

³¹ Erst recht gilt dies, wenn man Konstantin mit Maxentius vergleicht! Es ist weit übers Ziel hinausgeschossen, wenn Donciu (wie Anm. 11), 9, behauptet, die Religionspolitik des Maxentius habe als Modell für Konstantin gedient, ein „Faktum“, das bedauerlicherweise von den „heuti-

Mithin bleibt es sinnvoll, von der „konstantinischen Wende“ zu sprechen.

Und was die Toleranz gegenüber den Heiden anlangt, so war sie gewiss nicht zuletzt politisch motiviert und begründet. Konstantin war nie im unklaren darüber, dass die Mehrheit seiner Untertanen Heiden waren; genauer gesagt: dass der Anteil der Christen an der Reichsbevölkerung in Teilen zumindest verschwindend gering war (10% und weniger insgesamt, lauten manche Schätzungen). Es ist dem Politiker Konstantin hoch anzurechnen, dass er bei aller Sympathie mit dem Christentum und aller Förderung der Kirchen niemanden überforderte, auch und gerade die heidnische Mehrheit nicht. Er ließ den Heiden vielmehr Identifikationsmöglichkeiten mit dem „neuen Reich“³². Aber es werden auch religiöse Motive erkennbar. Gerade seine wichtigsten Selbstzeugnisse als Christ sprechen m. E. eine ein-

gen Historikern“ in aller Regel übersehen werde; vgl. auch das Schlusskapitel des Buches (187-213), das gar davon spricht, das gesamte Regierungskonzept („modèle de gouvernement“) sei Konstantin von Maxentius offeriert worden. Man vergleiche diese kühne Behauptung mit der dürftigen Bezeugung durch die antiken Quellen, die der Verf. selbst im Original wie in franz. Übersetzung im Anhang präsentiert und im ersten (zweiten) Kapitel (Kapitel 1 ist das Vorwort) bespricht (11-38), und es wird sofort einsichtig, auf welch schwankendem Boden sich der Verf. bewegt. Mehr als oben (Ad 2) bemerkt wurde, ist über die Haltung des Maxentius zu den Christen nicht zu sagen.

³² Bis zu seinem Tod blieb er dieser Linie treu. So wurde denn nach seinem Tod, sicher auf seine Anweisung hin, eine Münze geprägt, die seine Konsekrierung, d.h. seine Aufnahme in göttliche Sphären, propagierte und damit einer langen Tradition folgte. Man sieht auf der Vorderseite den Kaiser mit (wie beim Opfer) verhülltem Haupt. Die Rückseite „zeigte, wie Konstantin als Wagenlenker auf einem Viergespann fahrend von einer Hand, die von oben herab sich ihm entgegenstreckt, aufgenommen wurde“ (EUSEBIUS, *Vita Const.* IV 73). Das ließ sich heidnisch deuten und mit dem Sonnengott assoziieren, genau so wie es eine christliche Deutung zuließ und auf die Himmelfahrt des Propheten Elia anspielte. Die Münze ist vielfach abgebildet, u. a. bei M. WALLRAFF, *Sonnenkönig der Spätantike*, p. 160.

deutige Sprache. Sie zeigen wohl in der Tat Einflüsse des Lactantius (so bes. H. Dörries und M. Fiedrowicz³³, aber auch etwa P. J. Leithart³⁴), dem er wohl schon am Hof Diokletians begegnete und dem er später die Erziehung seines Sohnes Crispus anvertraute. Lactantius ist u. a. das schöne Wort zu verdanken: „Die Religion allein ist's, in der die Freiheit ihre Burg (ihr *domicilium*) hat“³⁵.

³³ Hermann DÖRRIES, „Konstantinische Wende und Glaubensfreiheit“, in: *Wort und Stunde*, vol. I, Göttingen, 1966, pp. 2–5; Michael FIEDROWICZ, „Freiwillig um Unsterblichkeit kämpfen“, in: *Konstantin der Große: der Kaiser und die Christen - die Christen und der Kaiser*, Michael FIEDROWICZ (ed.), Paulinus, Trier, 2007, pp. 11–30.

³⁴ Peter J LEITHART, *Defending Constantine: the twilight of an empire and the dawn of Christendom.*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 2010, pp. 106–112.

³⁵ LACTANTIUS, Epit. 49,1 (CSEL 19, 727).

Acte politice și legislative în favoarea Bisericii creștine în timpul domniei lui Constantin cel Mare (306-337)

ADRIAN GABOR

Abstract: The problem of relations between Constantine the Great and the Church is a very complex one. Constantine considered himself, in the documents he issued concerning the problems of the Church, to be the man of God or to be God's instrument. He enacts a legislation that regulates the relations between Church and political power, favoring those who provided the service of the first mission. Constantine's legislation regarded aspects from the Roman society of his time. Some laws refer to religious matters, the freedom given to the Christians, the properties restitution, but especially the funding of churches and of some charities made by Christians; immunities and privileges granted to the clergy in order to be relieved of the duties and obligations of the civil cities and in order to devote themselves especially to the work requested by the Church. By analyzing texts of the edicts there can be observed that, for the most part, the penalties are softened, and the arenas-gladiators condemnations, the sentencing of the death on the cross and the obloquy of the prisoner's face are eliminated. As a special thing for that time, the king legislates in the field of the social assistance, of the situation for the poor, of widows, orphans, abandoned children, prisoners. During the Constantine reign there appeared the first social institutions and establishments along with some religious societies that had existed in the apostolic era too such as: the widows, the virgins, the priestess and the deaconesses society. We clearly assist, with the age of Constantine, to a paradigm shift in terms of church and state relationship.

Keywords: Constantine the Great, Christianity, legislation, Church-State relationship, pontifex maximus, religious societies.

Creștinismul, o religie licită

ANII 311-313 MARCHEAZĂ O COTITURĂ în politica imperială față de Biserică prin renunțarea la o atitudine care a eșuat: creștinismul nu a putut fi eliminat, ci a supraviețuit. Acești ani inaugurează o nouă ordine în viața Imperiului Roman, aceea că trebuia să se țină cont de Biserică în viitor. Rolul definitoriu al lui Constantin cel Mare, cel mai important împărat al Antichității târzii, în sprijinirea creștinismului, dar și în societatea romano-bizantină, a făcut ca în ultimii ani, în lume, să se organizeze numeroase sesiuni de comunicări științifice, congrese, conferințe și să fie publicate numeroase studii, articole și cărți închinate creatorului Imperiului Bizantin. Astfel, au fost reeditate izvoarele istorice ale perioadei sale de domnie, lucrări închinare operei sale legislative, albume care prezintă ctitoriile sale: edificii militare, politice sau bisericești¹. Personalitatea lui Constantin, despre care „în câțiva ani au apărut mai multe biografii decât despre oricine altcineva în istoria lumii”², exceptând persoana istorică a Mântuitorului Iisus Hristos, este una

¹ Cităm dintre cele mai recente: Robert TURCAN, *Constantin en son temps: le baptême ou la pourpre?*, Faton, Dijon, 2006; Paul STEPHENSON, *Constantine: unconquered emperor, Christian Victor*, Quercus, London, 2009; Pierre MARAVAL, *Constantin le Grand: empereur romain, empereur chrétien (306-337)*, Tallandier, Paris, 2011; Vincent PUECH, *Constantin: le premier empereur chrétien*, Ellipses, Paris, 2011; Jonathan BARDILL, *Constantine, divine emperor of the Christian golden age*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012; Bertrand LANÇON, Tiphaine MOREAU, *Constantin: un auguste chrétien*, A. Colin, Paris, 2012; Noel Emmanuel LENSKE (ed.), *The Cambridge companion to the Age of Constantine*, Cambridge University Press, New York, 2012; John Noël DILLON, *The justice of Constantine: law, communication, and control*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2012; David POTTER, *Constantine the Emperor*, Oxford University Press, New York, 2013; Emilian POPESCU, Viorel IONITA (eds.), *Cruce și misiune: Sfinții Împărați Constantin și Elena, promotori ai libertății religioase și apărători ai Bisericii*, vol. I, 2013.

² Expresia îi aparține lui Daniel DECKER, „La politique religieuse de Maxence”, în: *Byzantion*, 38, 2 (1968), p. 472.

dintre cele mai captivante din istoria romană, iar numărul de lucrări care i-au fost închinat este imens. Începând din ziua în care împăratul a devenit un sprijinitor al creștinilor, oamenii Bisericii au devenit consilierii săi personali. *Acțiunile sale au constituit primul parteneriat între Statul roman și Biserica creștină.* El a

„respectat pe deplin tradiția romană atunci când a anunțat că sprijină creștinătatea, când a plătit subsidii Bisericii creștine și a asigurat dispense clerului. Dar, nu știa atunci că acțiunile sale urmau să marcheze începutul uneia dintre cele mai mari probleme ale civilizației occidentale postclasice, relația dintre autoritatea laică și cea spirituală, dintre Stat și Biserică”,

*des contestată astăzi în mediile secularizate și mai ales necreștine*³. Problema raporturilor dintre Constantin și Biserică este foarte complexă. În epocă se credea că numărul creștinilor ar fi reprezentat 5 sau 10 %⁴, dintr-o populație de aproximativ 70 milioane de locuitori. Statisticile noastre, care fac obiectul unei actuale cercetări, indică la Roma aproape 30 de procente dintre locuitori. În dec. 312 sau în febr. 313, au avut loc la Milan întruniri între Constantin și Liciniu. În acest sens, trebuie precizat faptul că istoriografia creștină a ales ca piatră de hotar între antichitatea păgână și epoca creștină ceea ce se numește în mod nepotrivit *Edictul de la Milano*, datat 313 d.Hr., care nu este un edict propriu-zis și nu este de la Milano⁵. Această întrunire a avut rolul de a se ajunge la elaborarea unui *Cod de procedură de aplicare a Edic-*

³ Hans A. POHLSANDER, *Împăratul Constantin*, trad. Mirella Acsente, Artemis, București, 1996, p. 45.

⁴ Paul VEYNE, *Când lumea noastră a devenit creștină: (312-394)*, trad. Claudiu Gaiu, Tact, Cluj-Napoca, 2010, p. 17; Klaus Martin GIRARDET, *Die konstantinische Wende: Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Grossen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2006, pp. 82–83.

⁵ P. VEYNE, *Când lumea noastră a devenit creștină*, p. 32; Pierre MARAVAL, *La véritable histoire de Constantin*, Les Belles Lettres, Paris, 2010, p. 73.

tului din 311. Acest cod de procedură sau *mandatum* a fost făcut cunoscut de Constantin în aprilie 313, lui Anulinus, proconsulul Africii, prin care cere restituirea tuturor bunurilor bisericicii confiscate în persecuții⁶ și ulterior, în Orient, de către Liciniu, la Nicomidia, la 13 iunie 313, printr-un *mandatum*⁷ care se referea la întrunirile de la Milan.

Clauzele de restituire se datorează lui Constantin, cel mai convins dintre auguști⁸. Se preciza că imobilele confiscate vor fi restituite creștinilor, cu specificația, că *restituirea se face către Biserici și nu către persoane*. Creștinismul era deci pus în rând cu celelalte culte, fără restricțiile prevăzute de Galeriu, dar și fără un statut privilegiat. Toate cultele, templele erau subvenționate de la vistieria imperială sau de la cele provinciale. Toleranța era stabilită de doi ani prin edictul semnat de către primul august, Galeriu⁹, din 30 aprilie 311, dar fără a se restitui lăcașurile de cult și alte bunuri. Edictul a fost aplicat de către Constantin, în Galia, și de către Maxențiu, în Italia și Africa. Maximin Daia a ocolit aplicarea lui în Orient. Constantin, în aprilie 313 trimite un rescript către Anulinus, proconsulul Africii, prin care cere restituirea tuturor bunurilor Bisericii confiscate în persecuții¹⁰. În Orient, Liciniu a dat publicității la Nicomidia, la 13 iunie 313, un document care se referea la întrunirile de la Milan și care acorda fiecăruia libertatea de a practica religia pe care și-a ales-o. De asemenea, era adăugat că imobilele confiscate

⁶ Eusebiu de CEZAREEA, „Istoria Bisericească”, în: vol. 13, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, trad. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1987, p. 382.

⁷ P. VEYNE, *Când lumea noastră a devenit creștină*, p. 32.

⁸ Charles Matson ODAHL, *Constantine and the Christian empire*, Routledge, New York, 2004, p. 119; P. VEYNE, *Când lumea noastră a devenit creștină*, p. 323.

⁹ O monografie asupra lui Galeriu, în limba română, a realizat-o Alexandru MADGEARU, *Împăratul Galerius*, Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2012.

¹⁰ E. de CEZAREEA, „Istoria Bisericească”, p. 382.

vor fi restituite creștinilor, cu specificația, așa cum remarcă Jean Gaudemet¹¹, că *restituirea se face către Biserici și nu către persoane*.

Un alt edict de aplicare completă a regulilor de restituire a bunurilor către biserici datează din septembrie 315¹². Creștinismul era deci pus în rând cu celelalte culte, fără restricțiile prevăzute de Galeriu, dar și fără un statut privilegiat. *Scrisoarea către răsăriteni*, numită și *Scrisoarea către provincialii din Palestina*, prin care împăratul poruncește restituirea bunurilor confiscate în timpul persecuțiilor, este precedată de un

¹¹ Jean GAUDEMET, Gabriel le BRAS, *L'Église dans l'Empire romain, 4.-5. siècles*, Sirey, Paris, 1958, pp. 1–13; Lucius Caecilius Firmianus LACTANTIUS, *Despre moartea persecutorilor = Liber ad donatum confessorem de mortibus persecutorum*, trad. Cristian Bejan și Dragoș Gabriel Mîrșanu, Polirom, Iași, 2011, pp. 151–155., oferă textul original. A se vedea traducerea românească din E. de CEZAREEA, „Istoria Bisericească”, pp. 379–381.: „Socotind încă de mai demult că nu se cade să oprim libertatea religiei, ci că ar trebui să se îngăduie fiecăruia după cugetarea și după voința sa să hotărască liber din punct de vedere religios, de aceea am decis încă de mai înainte ca și creștinilor să li se îngăduie să-și păstreze credința sectei lor și a religiei lor [...] Întrucât, dar, eu, Constantin Augustul, și eu Liciniu Augustul ne-am întâlnit în chip fericit la Milan și am căutat să împlinim tot ce interesa binele și folosul poporului, între alte lucruri pe care le credeam utile tuturor în multe privințe, am hotărât în primul rând și să asigurăm respectul și cinstea civenite divinității înainte de toate, adică ne-am hotărât să acordăm creștinilor și tuturor celorlalți liberă alegere la cinstirea religiei pe care o vor, cu gândul ca orice divinitate sau putere cerească ar fi aceasta să ne poată fi de folos și nouă și tuturor celor ce trăiesc sub ascultarea noastră [...] De aceea ne exprimăm dorința noastră în acest edict ca respectivele condiții conținute în scrisorile noastre anterioare trimise domniei tale în legătură cu creștinii să fie complet suprimate și înlăturate pentru că păreau cu totul nedrepte și străine de blândețea noastră și ca de acum înainte fiecare din cei la care se referă această alegere să poată să aleagă liber religia creștină și să o practice fără nici o supărare”.

¹² Charles PIETRI, *Roma Christiana: recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Ecole Française de Rome, Paris; Roma, 1976, p. 78; P. VEYNE, *Când lumea noastră a devenit creștină*, p. 33.

preambul pe care Eusebiu însuși îl consideră o mărturisire de credință creștină¹³. În curând, Constantin face ca balanța să se încline în favoarea creștinilor. Jurisdicția episcopală dobândește un statut privilegiat încă din 318. Toate constituțiile privind Biserica îi acordă un loc privilegiat în societatea romană. Imunitate personală a clerului, recunoaștere a jurisdicției episcopale, eliberări din sclavie *in ecclesia*, repausul duminical¹⁴, capacități successorale ale Bisericilor, acestea sunt măsurile imperiale¹⁵. Timp de treizeci de ani, ierarhia creștină a cunoscut perioada de aur a unei imunități depline.

O evoluție asemănătoare a slăbit privilegiile judiciare. Constantin i-a scutit pe clerici de tribunalele civile. În același timp, el îngăduia creștinilor laici să-și supună conflictele arbitrajului episcopal. Și de data aceasta legislatorii s-au străduit să precizeze aplicarea acestor principii generale și generoase¹⁶. Recurgerea la arbitrajul episcopal în rezolvarea diferendelor dintre creștini se dezvoltase încă din primele veacuri, pe temeiul recomandării pauline (1 Co 6, 1-8). Intervenția lui Constantin este de altfel confirmată de Sozomen, care afirmă că sentințele episcopale se bucură de aceeași autoritate ca și cele

¹³ Eusebiu de CEZAREEA, *Viața împăratului Constantin și alte scrieri*, trad. Emilian Popescu și Radu Alexandrescu, Basilica, București, 2012, pp. 28–29.; a se vedea și Raffaele FARINA, *L'impero e l'imperatore Cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo.*, Pas Verlag, Zurich, 1966, pp. 16–17.

¹⁴ La 3 iulie 321 la Calaris (Cagliari), capitala provinciei Sardica, a fost publicată o constituție către Helpidius, vicarul Romei, privind cinstirea duminicii (*dies solis*). Două fragmente ne-au fost păstrate de codici cf. C. Th. I, XVI, T. II, c. 27. Fragmentul păstrat de *Codex Justinianus* interzice activitate judiciară și alte activități din mediul urban, *le venerabilis dies solis*. Locuitorii satelor puteau să desfășoare o activitate la câmp. Fragmentul din *Codex Theodosianus* amintește de desfășurarea proceselor, a căror discuții ofensau celebrarea unei zile venerabile.

¹⁵ Jean GAUDEMET, „La législation religieuse de Constantine”, în: *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, XXXIII (1957), pp. 26–27.

¹⁶ Charles PIETRI, „Mythe et réalité de l'Eglise constantinienne”, în: *Les quartes fleuves*, 3 (1974), pp. 24–29.

ale împăratului și magistrații au datoria de a le asigura punerea în practică. Constantin era convins – cel puțin în principiu – că în domeniile care îi sunt proprii, Biserica trebuie să fie liberă de orice autoritate impusă de stat. Astfel, într-o circulară trimisă tuturor Bisericilor, în legătură cu sinodul de la Niceea, el spune: „Tot ceea ce se discută în sfintele adunări ale episcopilor vine din voia lui Dumnezeu”¹⁷.

Împăratul ține mult la faptul de a fi împreună-slujitor al lui Dumnezeu cu episcopii, fiind prezent și luând parte la cercetarea adevărului ca unul dintre aceștia. În scrisorile sale, prin care conferea o autoritate oficială deciziilor episcopilor, apare ca răspunzător, păzitor al deciziilor sinodului, atât dogmatice cât și disciplinare. Constantin se manifestă „ca un episcop”, dar nu într-un tot; nu are puterea de a hirotoni, nici de a săvârși Sfânta Jertfă. De altfel, nici măcar nu este botezat! Este universal, căci arbitrează conflictele survenite între episcopii diferitelor provincii. Împăratul Constantin se consideră, în acatele pe care le emite privitor la treburile Bisericii, drept omul sau instrumentul lui Dumnezeu. Se pune întrebarea dacă prin expresii ca „episcop din afară” sau „episcop comun”, Constantin sau Eusebiu nu s-au gândit oare la atribuțiile împăratului ca *Pontifex Maximus*¹⁸, împăratul continuând să conducă cele două religii mai ales în acest spirit. Mai precis, să spunem că în acest mod și-a înțeles Constantin obligațiile sale de Mare Pontif, căci a ținut să curețe cultul de necredincioși. Chiar și atunci când desființează anumite rituri păgâne, Constantin nu face, de fapt, decât să-și exercite funcțiile de *Pontifex Maximus*. Nu se poate ști dacă Constantin a desființat anumite rituri păgâne în calitatea sa de *Pontifex Maximus* sau, pur și simplu, în calitatea sa de împărat¹⁹.

¹⁷ E. de CEZAREEA, *Viața împăratului Constantin și alte scrieri*, p. 20.

¹⁸ R. FARINA, *L'impero e l'imperatore Cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo.*, p. XX.

¹⁹ F. de GIOVANI, „Constantino e il mondo pagano. Studi di politica e legislatione”, în: *Kynonia. Collona di studi e testi a cura dell'Associazione*

Ca *Pontifex Maximus*, Constantin se considera autorizat să intervină în treburile Bisericii. El se erijează cel mai adesea nu în teolog cât în judecător al credinței, apărând doctrina creștină de orice schismă, de orice rătăcire și nădăjduind să restabilească unitatea imperiului. Împăratul își manifesta rolul de „episcop al celor din afară” convocând sinoadele ratificând hotărârile sinodale. Împăratul rămâne păzitorul deciziilor sinodului ecumenic, judecătorul suprem al respectării acestor decrete. De o problemă ca cea a stabilirii datei Paștilor se ocupa personal. În realitate, rânduirea calendarului civil și religios și, mai ales stabilirea zilelor de sărbătoare, era îndatorirea lui de *Pontifex Maximus*²⁰. Se poate astfel presupune că *împăratul se manifesta ca un episcop din afară promulgând legile necesare pentru ca Biserica să poată trăi în libertate: „vă dau din afară legile pentru cadrul social al existenței voastre”*.

Legislația în general

Constantin merge mai departe decât Galienus (260-268) și chiar Maxențiu. El promulgă o legislație care reglează relațiile dintre Biserică și puterea politică, privilegiind pe cei care asigură serviciul misiunii celei dintâi²¹. „Născut pentru binele Statului” cum îl proclamă numeroase inscripții, Constantin a emis un număr mare de legi, dar, din nefericire, se

di Studi tordonteli (1977); R. JANIN, „L'Empereur en l'Eglise byzantine”, în: *Nouvelle Revue Théologique*, LXXVII (1955), p. 53.

²⁰ Cf. Francis Dvornik, „Early christian and byzantine political philosophy”, în: *Dumbarton Oaks Studies*, 8-9 (1966)., unde se găsește o bibliografie bogată în privința calității de *Pontifex Maximus*. Vezi și Emilian POPESCU, „Studiu introductiv”, în: *Viața împăratului Constantin și alte scrieri*, Basilica, București, 2012, pp. 46-47.

²¹ Charles PIETRI, „La conversion: propagande et réalité de la loi et de l'évergétisme”, în: *Histoire du christianisme des origines à nos jours. II. Naissance d'une chrétienté (250-430)*, vol. II, Desclée: Fayard, Paris, 1995, p. 209; V. PUECH, *Constantin*, p. 303.

păstrează doar o parte și mai ales cele de după anul 312. *Codex Theodosianus*, *Codex Justinianus* și *Digeste* transmit 361 de norme legislative, dintre care: 10 rescripte către persoane particulare, 274 scrisori către înalți funcționari, către comunități și adunări provinciale, 39 edicte, 3 decizii ale Senatului la inițiativa împăratului, 35 de scrisori având caracter normativ adresate episcopilor și comunităților creștine²². El intervine, în privința problemelor religioase, până la sfârșitul vieții sale prin scrisori și edicte, dintre care 16 privesc Africa de Nord în problema donatistă și 37 adresate orientalilor, care sunt citate textual sau menționate în diferite lucrări ale epocii sale²³.

Legislația lui Constantin vizează aspecte din societatea romano-bizantină a timpului său. Unele legi privesc aspecte religioase, libertatea acordată creștinilor, restituirea proprietăților, dar mai ales finanțarea bisericilor și a unor acțiuni caritabile aflate sub patronajul creștin; imunități și privilegii acordate clerului în scopul de a fi degrevați de sarcinile și obligațiile civile ale cetățitorilor și a se dedica, cu totul special, activității cerute de Biserică. Din analiza textelor edictelor se observă că din anul 324, în cea mai mare parte, pedepsele se îndulcesc, eliminându-se condamnările la arene-gladia-tori, condamnarea pe cruce și stigmatizarea feței deținutului²⁴. Legislația constantiniană a influențat legislația imperială bizantină până în anul 379, exceptând perioada lui

²² P. MARAVAL, *Constantin le Grand*, p. 241; Theodor MOMMSEN et alii (eds.), *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438). Volume 1, Code théodosien: livre XVI*, coll. Sources Chrétiennes 497, Editions du Cerf, Paris, 2005; Theodor MOMMSEN et alii (eds.), *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438). Volume II: Code Théodosien I-XV, Code Justinien, Constitutions Sirmondien-nes*, coll. Sources Chrétiennes 531, Editions du Cerf, Paris, 2009.

²³ Périclès Pierre JOANNOU, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311-476)*, Roma : Pontificium institutum orientalium studiorum (IS), Pontificio istituto di studi orientali, Roma, 1972, p. 24.

²⁴ V. PUECH, *Constantin*, p. 337.

Iulian Apostatul²⁵. În privința delatorilor legislația a fost foarte dură, așa cum reiese din edictele publicate după înlăturarea lui Maxențiu, într-un context în care mulți trepăduși mișunau în jurul învingătorului. Ea se va îndulci cu timpul. Astfel, un edict din 1 decembrie 312, întărit ulterior la 18 ianuarie 313, prevede ca delatorului care nu probează acuzațiile i se va tăia limba și apoi va fi decapitat²⁶. Ulterior, la 29 martie 319, un edict prevede că delatorul va fi cercetat și dacă nu poate dovedi va fi doar biciuit²⁷.

Viziunea lui Constantin privind promulgarea edictelor de anulare a interdicției celibatului, impus de către Octavian Augustus și a efectelor aduse de vechea legislație, nu a fost aceea de a se diminua natalitatea, cum considera înaintașul său prin acest mod de viață, *ci de a se acorda clerului și credincioșilor creștini posibilitatea practicării abstenenței*²⁸. Aceasta, deoarece alte edicte ale sale vădesc o profundă grijă pentru copii și mai ales pentru copiii abandonați. În acest caz, este elocvent edictul din 31 ianuarie 320²⁹. Legile care protejează

²⁵ T. MOMMSEN et alii (eds.), *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438). Volume 1, Code théodosien*, p. 100.

²⁶ P.P. JOANNOU, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311-476)*, p. 63; C. PIETRI, „La conversion: propagande et réalité de la loi et de l'évergétisme”, pp. 216–217.

²⁷ P.P. JOANNOU, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311-476)*, p. 65; C. PIETRI, „La conversion: propagande et réalité de la loi et de l'évergétisme”, p. 217.; C. Th. IX, 34, 3 din 4 decembrie 320 precizează că reclamațiile anonime trebuie arse fără a fi utilizate; C. Th. X, 10, 3 din 22 martie 335 prevede că delatorul trebuie găsit, denunțat de cel lezat și pedepsit conform legii.

²⁸ C. Th. VIII, 16,1 din 31 ianuarie-1 aprilie 320, *De infirmandis poenis caelibatus et orbitatis*; *Les lois religieuses...* II, pp. 122-125. Cele două legi promulgate de Octavian Augustus au fost: legea *Julia* din anul 18 î. Hr. și legea *Papia Poppaea*, din anul 9 d. Hr. și aveau drept scop să crească natalitatea. Celibatarii, bărbați și femei, aveau interdicții la moșteniri și succesiuni.

²⁹ P.P. JOANNOU, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311-476)*, p. 66; C. PIETRI, „La conversion: propagande et réalité de la loi et de l'évergétisme”, p. 218.

familia și căsătoria arată uneori un spirit nou al sistemului legislativ. Deoarece împăratul considera căsătoria sfântă, pedeapsa pentru adulter era dură după cum reiese din legislația din primii săi ani de domnie. La 3 noiembrie 331 un edict prevede că sentința contra celor acuzați de adulter se va pronunța după dovedirea crimei³⁰. Dar printr-o lege din anul 331, protejând sfințenia căsătoriei, decide că acuzația de adulter nu poate fi adusă decât de soț sau de un apropiat, dar precizează că iertarea este posibilă. Soțului, de asemenea, pe timpul căsătoriei i se interzice să întrețină o concubină în același cămin cu soția³¹. De asemenea, legislația imperială a avut intenția de a proteja logodna, pentru a opri ruptura și, în replică, dă dreptul logodnicei de a pleca cu darul primit³².

O decizie importantă privind conviețuirea în familie și respectul față de părinți, frați și rude este *pedepsirea foarte aspră a paricidului*, prin edictul din 16 noiembrie 318. Vinovatul este pedepsit după legile vechi, închis într-un sac plin cu șerpi și aruncat în mare³³. Oricum, împăratul era permanent preocupat de situația copiilor, chiar și a celor din părinți înstăriți, dovadă fiind o serie de edicte care prevedeau protecția copiilor orfani de a nu fi înșelați de către tutori. Copilul dezmoștenit fără motiv putea ataca testamentul părinților săi³⁴. Protecția față de copii reiese și din textul edictului din 1 august 315, prin care decretează că răpirea unui copil de

³⁰ T. MOMMSEN et alii (eds.), *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438). Volume II: Code Théodosien I-XV, Code Justinien, Constitutions Sirmondiennes*, pp. 65–69; C. PIETRI, „La conversion: propagande et réalité de la loi et de l'évergétisme”, p. 217.

³¹ P.P. JOANNOU, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311-476)*, p. 66.

³² C. Th. III, 5, 2.

³³ P.P. JOANNOU, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311-476)*, p. 65.

³⁴ P.P. JOANNOU, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311-476)*, p. 66.

sclav sau de libert se pedepsește prin aruncarea în gropile cu animale, iar dacă răpitorul este un cetățean al imperiului, acesta era condamnat la lupte în arenele gladiatorilor³⁵. De asemenea, copiii minori nu puteau fi acuzați în procese înaintea de majorat³⁶, nu puteau fi abuzați de tutori, abuzatorilor li se confisca averea sau erau exilați³⁷. Două edicte din anul 329, 21 iulie și 18 august, dau posibilitatea părinților care și-au vândut copii din motive de sărăcie sau alte nevoi să îi răscumpere³⁸. Peste șase luni, legislatorul gândește a încuraja pe cei care obțin acești, copii și-i cresc, să nu-i mai poată pierde, atunci când părinții sau stăpânii îi revendică³⁹.

Alte preocupări privind umanizarea situațiilor unor categorii defavorizate se îndreaptă spre deținuți și prizonieri, săraci și sclavi. Astfel, un edict din 21 martie 315 (sau 15 martie 316), *interzice stigmatizarea feței oricărui deținut* (sclavi fugari, condamnați, la mină sau la lucrări publice) pe motivul că fiecare om este făcut după asemănare divină⁴⁰. De asemenea, brutalitățile temnicerilor și relele tratamente față de prizonieri trebuiau reprimare⁴¹. Măsura cea mai umană

³⁵ P.P. JOANNOU, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311-476)*, p. 64; C. PIETRI, „La conversion: propagande et réalité de la loi et de l'évergétisme”, p. 219.

³⁶ P.P. JOANNOU, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311-476)*, p. 65.

³⁷ P.P. JOANNOU, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311-476)*, pp. 68–69.

³⁸ P.P. JOANNOU, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311-476)*, p. 70.

³⁹ P.P. JOANNOU, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311-476)*, p. 70.

⁴⁰ P.P. JOANNOU, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311-476)*, pp. 63–64.. A se vedea și: T. MOMMSEN et alii (eds.), *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438). Volume II: Code Théodosien I-XV, Code Justinien, Constitutions Sirmontiennes*, pp. 196–199.

⁴¹ P.P. JOANNOU, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311-476)*, p. 66.

luată de împărat în privința sclavilor a fost aceea a eliberării lor. Mai întâi printr-un edict din 24 aprilie 314 decretează eliberarea creștinilor care în persecuții au devenit sclavi⁴². Mai apoi a fost interesat ca stăpânii creștini să poată elibera sclavii în Biserici. Două edicte stabilesc modalitățile de eliberare a sclavilor în biserici, primul, din 8 iunie 316-8 iunie 323⁴³, un simplu act semnat de către stăpân ținea loc de act oficial sau de martori. Peste cinci ani, la 18 aprilie 321⁴⁴, un alt edict, adresat episcopului Osius de Cordoba, dădea posibilitatea ca actul de eliberare să fie redactat de către preoții bisericilor. Tortura excesivă și uciderea sclavilor de către stăpâni au fost interzise printr-un edict din 11 mai 319⁴⁵.

O grijă deosebită din partea împăratului o reprezentau săracii, orfanii și infirmii. În acest sens el legiferează în favoarea acestora o serie de facilități. Astfel, un edict din 24 aprilie 325 decretează ca săracii să fie protejați contra celor puternici în cazul repartiției contribuțiilor, a opresiunii fiscale⁴⁶. Câțiva ani mai târziu, la 9 mai 328, legiferează faptul ca săracii să fie ultimii pe listele de contribuții extraordinare

⁴² P.P. JOANNOU, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311-476)*, p. 63.

⁴³ P.P. JOANNOU, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311-476)*, p. 66.. A se vedea și: T. MOMMSEN et alii (eds.), *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438). Volume II: Code Théodosien I-XV, Code Justinien, Constitutions Sirmondiennes*, pp. 412-413.

⁴⁴ P.P. JOANNOU, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311-476)*, p. 66. A se vedea și: T. MOMMSEN et alii (eds.), *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438). Volume II: Code Théodosien I-XV, Code Justinien, Constitutions Sirmondiennes*, pp. 76-81.

⁴⁵ P.P. JOANNOU, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311-476)*, p. 65.

⁴⁶ P.P. JOANNOU, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311-476)*, p. 68.. A se vedea și: T. MOMMSEN et alii (eds.), *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438). Volume II: Code Théodosien I-XV, Code Justinien, Constitutions Sirmondiennes*, pp. 138-141.

care trebuie prestate comunității⁴⁷. Începând cu Constantin cel Mare aristocrația secolului al IV-lea se va implica mai mult în problematica sărăciei și a săracilor⁴⁸.

Legislație în privința asistenței sociale

Cu totul special, pentru acea vreme, împăratul legiferează în domeniul asistenței sociale, în privința situației săracilor, a văduvelor, a orfanilor, a copiilor abandonați, a deținuților. Eusebiu de Cezareea, biograful său, ne arată deschiderea împăratului față de săraci:

„Nevoiașilor, Constantin le-a împărțit felurite ajutoare în bani, arătându-se omenos și mărinimos chiar și față de oamenii din afară care veneau la el. De necăjiții care cerșeau prin piețe nu s-a îngrijit numai în așa fel încât ei să nu ducă lipsă de bani și de mâncare, ci și ca să aibă haine cum se cuvine cu care să se poată îmbrăca... Și față de bieții orfani s-a purtat ca un părinte; de văduvele lipsite de apărare se îngrijea îndeaproape, refăcându-le viața; ba de fetele rămase fără sprijin părintesc s-a îngrijit într-atâta încât le căsătorea cu bărbați avuți pe care-i cunoștea și înzestra miresele din vreme cu ce se cuvenea să aducă ele mirilor în căsnicie”⁴⁹.

Deschiderea sa filantropică este subliniată, încă o dată, de către Eusebiu în cartea a patra a *Vieții lui Constantin*. El subliniază dorința de a sprijini material bisericile, în această acțiune, pe care

⁴⁷ P.P. JOANNOU, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311-476)*, p. 69.. A se vedea și: T. MOMMSEN et alii (eds.), *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*. Volume II: *Code Théodosien I-XV, Code Justinien, Constitutions Sirmondiennes*, pp. 142–143.

⁴⁸ A se vedea Charles PIETRI, „Les pauvres et la pauvreté dans l'Italie de l'Empire chrétien (IVeme siècle)”, în: *Miscellanea historica ecclesiastica* (1983), p. 237.

⁴⁹ E. de CEZAREEA, *Viața împăratului Constantin și alte scrieri*, pp. 110–111.

„le-a înzestrat cu pământuri și le-a împărțit grâu pentru întreținerea săracilor, a orfanilor și a celor năpăstuiți de soartă. De altminteri, el se îngrijea și singur de cei goi, cărora le dăruia veșminte cu nemiluita [...] dar pe toți care-și închinau viața dumnezeieștii înțelepciuni îi socotea vrednici de o atenție cu totul deosebită, iar cinul preasfintelor pururi-fecioare se bucura din partea sa aproape de aceeași venerație ca Dumnezeu Însuși, fiind el încredințat că Acesta - Căruia ele își dădeau întreaga lor viață - Își și făcuse sălaş în sufletele lor”⁵⁰.

Din perioada lui Constantin încep să apară primele instituții și așezăminte de asistență socială alături de unele societăți religioase, care existau din epoca apostolică precum: societatea văduvelor, a fecioarelor, a prezbiterelor și a diaconișelor⁵¹. Existând de mai înainte, justificându-și în timp utilitatea și valoarea, ele s-au dezvoltat, încât peste 20 de ani de la trecerea la Domnul al lui Constantin cel Mare, Iulian Apostatul (361-363) constata că: „*așezămintele de asistență socială ale Bisericii sunt atât de răspândite și bine organizate, încât ele hrănesc nu numai pe creștinii săraci, ci și pe păgâni, încât (împăratul n.n.) n-ar fi luat măsura de a le înlocui prin așezăminte păgâne sau de stat, asemănătoare*”⁵². Din vremea lui Constantin cel Mare, mai ales după anul 325, se amintește de un azil pentru văduve (*ghirocomion*), întemeiat de Sfânta Elena la Constantinopol. Tot din epoca constantiniană mai sunt amintite alte așezăminte de primire a străinilor, cele construite de Sfânta Elena la Ierusalim, Constantinopol și Sevasta.

De asemenea, într-un complex de așezăminte de asistență socială creat de către Sfântul Zotic, cunoscut sub numele de Zoticon, exista un azil pentru văduve. Au existat în aceeași

⁵⁰ E. de CEZAREEA, *Viața împăratului Constantin și alte scrieri*, pp. 225–226.

⁵¹ Liviu STAN, „Societățile religioase în Biserica veche”, în: *Studii Teologice*, VIII (1956), pp. 109–134.

⁵² Ioan I PULPEA, *Lupta împăratului Iulian împotriva creștinismului*, Tipografia Cărilor Bisericești, București, 1942, pp. 66–67.

epocă și case de adăpost pentru fecioare, numite *partenone*. Un alt tip de așezământ social, unde se va implica împăratul, prin anumite edicte, îl formează leagănele pentru copii mici abandonați, cunoscute sub numele de *brefotrofii*. Constantin cel Mare a intervenit prin două edicte, din anii 315 și 322, impunând o serie de măsuri noi, chiar de ajutorare a părinților care nu aveau resurse pentru a-i crește. Intenția, profund creștină, era aceea de a *înlătura uciderea sau părăsirea acestora*. Aceștia erau uneori încadrate în orfelinate, *orfanotrofii*, acolo unde erau transferați copiii, de la leagăne, de la o vreme. Cel mai cunoscut orfelinat, care se găsea într-un sistem complex de instituții de asistență socială, era orfelinatul Sfântului Zotic, întemeiat în această epocă că către Zoticus, unul dintre cei doisprezece senatori romani care l-au urmat pe Constantin la Constantinopol, după anul 330 d. Hr. Acesta a intrat în cler și a primit ajutor de la împărat și a *organizat un orfelinat, un spital-leprozerie, un așezământ pentru săraci, un altul pentru văduve și unul pentru primirea străinilor*.

Constantin a fost preocupat de situația copiilor abandonați. În acest sens, un edict din 13 mai 315 decreta că *abandonarea noilor născuți care este un infanticid*, dacă se face din motiv de sărăcie trebuie să fie evitată. Părinții trebuie să fie ajutați de fisc sau de către vistieria personală a împăratului⁵³. Invocând dreptatea și morala noilor timpuri, emite, la 6 iulie 322, un decret către reprezentanții puterii din Africa prin care cere să *fie împiedicate vânzările de copii*, din cauza mizeriei sau lipsei hranei, autoritățile provinciale urmând a acorda părinților ajutoare⁵⁴.

⁵³ C.Th. XI, 27, 1.

⁵⁴ C.Th. XI, 27, 2.

Die Orthodoxe Kirche. Säule der Geschichte Bulgariens

BOJIDAR ANDONOV

Abstract: Studiul propus dorește să scoată în evidență firul roșu al evoluției poporului bulgar din perioada precreștină până în zilele noastre, obiectivul principal fiind prezentarea unei imagini de ansamblu. În urma cercetării se pot desprinde două motive principale cu privire la încreștinarea bulgarilor: 1. Edictul acordat de Iustinian în secolul al VI-lea și încetarea conflictului bizantino-persan din secolul al VII-lea; 2. Formarea statului bulgar din anul 681, precum și dorința țarului Boris I de a se deschide spre creștinism, deschidere ce a culminat cu adoptarea creștinismului în Bulgaria. Ultima parte a studiului surprinde starea actuală a Bisericii din Bulgaria, dar și a influenței Occidentului prin care s-a schimbat concepția populației despre spiritualitatea ortodoxă. Libertatea, înțeleasă greșit de populație, a cauzat o desprindere de valorile creștine. Totuși, în ciuda acestor tendințe, Biserica Bulgară nu se lasă intimidată, încercând să redescopere vechile valori care au consacrat-o. Biserica Ortodoxă Bulgară se bucură de un grad ridicat de încredere în rândul populației, pe o scară de la 1 la 4 fiind pe locul trei, cu 2,33.

Cuvinte cheie: bulgari, încreștinare, Imperiul Otoman, Occident, valori creștine, spiritualitate

WENN WIR ÜBER DIE BULGARISCH-ORTHODOXE Kirche sprechen, können wir ihre Rolle in der mehr als tausendjährigen Geschichte und Kultur des bulgarischen Volks nicht außer Acht lassen. Heute, wie in den Jahrhunderten zuvor, schöpft unser Land aus seiner reichen

geistigen Kultur, die auf außerordentlich wertvollen und unvergänglichen Traditionen beruht. Diese Traditionen gehen zurück auf das Wirken des Fürsten Boris-Michail des Täuflers sowie die evangelisatorische Mission der hll. Brüder Kyrill und Method in der slawischen Welt und sind vorwiegend mit der geistigen und aufklärerischen Tätigkeit ihrer Schüler in Bulgarien sowie deren Vermittlung und Weiterentwicklung des christlichen Kulturerbes verbunden.

Der Grundstein des bulgarischen Staates wurde von den heidnischen Herrschern in einem Land gelegt, das am Schnittpunkt verschiedener Kulturen, ethnischer Gruppen und Religionen lag. Nach langen, grausamen und unmenschlichen Auseinandersetzungen konnte das Römische Reich, dieses universelle globale System, das auf drei Kontinenten erstreckte, durch die Anerkennung des Christentums als offizielle Religion, ein gewisses geistiges Gleichgewicht erreichen.

Von einem wirklichen Triumph des Christentums und einer tieferen Wahrnehmung seiner religiösen und sittlichen Grundsätze kann man aber erst nach der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts sprechen. Kaiser Justinian I. (527-565) lässt 529 die philosophische Akademie in Athen schließen, was das Ende der heidnischen Epoche bedeutete. Am Vorabend des byzantinisch-persischen Konflikts und der arabischen Invasion in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts ist die byzantinische Gesellschaft praktisch völlig christianisiert, sie hat schon festgelegte moralische und ethische Prinzipien und ist bereit, ihre kulturelle und religiöse Identität zu behaupten.

Der im Jahre 681 durch die Vereinigung von Slaven und Protobulgaren (einem turksprachigen Nomadenvolk) auf dem Balkan begründete mittelalterliche bulgarische Staat ist einer der wenigen auf dem europäischen Kontinent existierenden Staaten, der bis auf die heutige Zeit denjenigen Namen behalten hat, unter dem er entstanden ist. Von einem

Chanat wandelte er sich allmählich in ein christliches Zarenreich. Bulgarien führte bereits im Jahre 864 das Christentum als Staatsreligion ein, das die Geschichte des Landes bis auf den heutigen Tag mitgeprägt hat.

Zu jener Zeit regierte Fürst Boris I. (852-907) in Bulgarien, der von seinen Ahnen das Heidentum übernommen hatte. Fürst Boris I. erkannte aber, dass das traditionelle Heidentum eine Schranke zwischen seinem Staat und der damaligen zivilisierten Welt darstellte. Er entschied sich das Christentum als einzige Religion des bulgarischen Landes und Volkes einzuführen und es in der in Konstantinopel praktizierten Form anzunehmen. So wurde im Jahre 864 von Anfang an die bulgarische Kirche und damit auch das kulturelle Schicksal Bulgariens mit dem Schicksal des orthodoxen Christentums verbunden.

Fürst Boris I. war derjenige, der das Werk der Slavenapostel Kyrill (Konstantin) (817-869) und Method (815-885) rettete, indem er deren Schüler, die aus Mähren und Pannonien verjagt worden waren (885), aufnahm. Die beiden Brüder aus Thessaloniki hatten bis zum Beginn ihrer Mission in Großmähren 863 das sog. glagolitische Alphabet, das später vom kyrillischen abgelöst wurde, erfunden und auch die wichtigsten Kirchenbücher - das Evangelium nach Johannes und liturgische Texte - in die slavische Sprache übersetzt. So hatten die Bulgaren bereits im 9. Jahrhundert - als das übrige Europa vom Dreisprachendogma beherrscht und geprägt war (die christliche Religion durfte nur in den drei „heiligen“ Sprachen Hebräisch, Griechisch und Latein dargestellt werden) - ihre eigene Schrift, sie hatten Kirchenbücher und Liturgie in ihrer Muttersprache.

Die Annahme des Christentums als Staatsreligion in Bulgarien (864) stand in Zusammenhang mit den Bestrebungen des Fürsten Boris I., (1) Bulgarien in den Kreis der umliegenden maßgebenden europäischen Mächte zu integrieren, (2) eine Schriftsprache als erste Stütze für Staat, Kirche und

Schule zu sichern und (3) einen starken Staat mit einer selbstständigen Kirche als zweiter Stütze aufzubauen, wobei das Christentum zugleich als entscheidender Faktor im Prozess des Zusammenschlusses der beiden ethnischen Elemente - des protobulgarischen und des slavischen - fungierte.

Bereits der Kampf, den Kyrill und Method führten, „ist ein Kampf“, so Emil Georgiev, „um die Behauptung der Rechte der Slaven und überhaupt der neuen Völker, die auf die historische Bühne in Europa nach dem Untergang der Antike traten, um sich am kulturellen Erbe der Menschheit beteiligen zu können“. Dank großzügiger finanzieller und politischer Unterstützung durch Fürst Boris I. konnten die aus Mähren und Pannonien (885) vertriebenen Schüler der Slavenapostel Kyrill und Method - Gorazd, Naum, Kliment und Angelarij - mit Erfolg Zentren zur Ausbildung bulgarischer Geistlicher und Literaten im Lande einrichten und die neubegründete bulgarische Kirche festigen. Unter ihnen zeichnete sich besonders der hl. Kliment von Ochrid (840-916) aus.

Von 888 bis 893 wirkte dieser im Gebiet von Kutmičevica, im heutigen Südalbanien und in einem Teil Makedoniens mit Zentrum Ochrid, als bedeutender Lehrer, der 3500 Schüler heranbildete. „Und selbstverständlich“, schreibt sein Biograph und ehemaliger Schüler Theophylakt, Bischof von Ochrid, „waren seine Schüler die besten in ihrem sittlichen Leben und ihren Kenntnissen. Unter diesen Schülern hat er Vorleser, Vorsänger, Hypodiakone, Diakone und Priester geweiht. Er schickte ungefähr 300 seiner Schüler in jede Diözese, die dort, ohne eine Belohnung zu bekommen und ohne dem Fürsten Steuer zu zahlen, arbeiteten und Gott dienten“. Seine Schule in Ochrid wird als erste bulgarische und als erste slavische „Universität“ überhaupt bezeichnet.

Zar Simeon der Große (893-927), der Sohn Boris I., setzte mit Erfolg das christliche Werk seines Vaters fort. Während Boris I. hauptsächlich für die Entwicklung und Ordnung

der bulgarischen Kirche und die Fortbildung des geistigen und kulturellen Niveaus seines Volkes sorgte, bewirkte Simeon der Große darüber hinaus auch den politischen Aufschwung und materiellen Wohlstand seines umfangreichen Landes. Das Reich erstreckte sich von der Donau bis zur Ägäis und vom Schwarzen Meer bis zur Adria, und seine Residenz Pliska bzw. seit 898 Preslav entwickelte sich zu einem ruhmvollen Mittelpunkt des bulgarischen Geistigen- und Kulturlebens. Bulgarien erreichte in dieser Zeit den Höhepunkt seiner Macht, und der bulgarische Erzbischof wurde zum Patriarchen (919) erhoben.

Zu Beginn des 13. Jahrhunderts erlebte Bulgarien unter den Zaren Kalojan (1197-1207) und Ivan Assen II. (1218-1241) in wechselvollen Kämpfen gegen das lateinische Kaiserreich seine machtpolitisch glanzvollste Periode: den Gipfel der Macht, die größte territoriale Ausdehnung und eine umfassende geistige und kulturelle Entwicklung.

Das 1235 auf dem Konzil in Gallipoli wiederhergestellte bulgarische Patriarchat war die einzige kirchliche Institution der Orthodoxie, hinter der eine solide politische Macht stand und die großen Einfluß im ganzen Osten - Epirus, Nicaea und Serbien - besaß. Zu dieser Zeit existierten Byzanz und Rußland als Staaten nicht. Târnovo, seit 1187 Hauptstadt Bulgariens und „als eines der größten kirchlichen, theologischen und kulturellen Zentren des orthodoxen Ostens neben Konstantinopel, Thessaloniki, dem Athos, Jerusalem, Nicaea und Trapezund anerkannt“, wurde zum geistigen und kulturellen Mittelpunkt des Zweiten Bulgarischen Reiches.

Auch für einen Forscher, der sich nicht eng mit dem Thema beschäftigt, ist es nicht schwer, die starke Präsenz der christlichen Moral und Ethik unter dem bulgarischen Volk während der langen Epoche des Mittelalters zu merken. Von Geburt bis zum Tod begleitet die Kirche das Leben sowohl der einfachen Menschen als auch des Adels. Im Laufe der Zeit wurden zahlreiche Regeln mit moralisch-ethi-

schen Normen und Werten entwickelt, die die Weltanschauung nicht nur der Byzantiner, sondern auch ihrer kulturell-religiösen Adepten, wie die mittelalterlichen Bulgaren waren, bestimmten.

In der Mitte des 14. Jahrhunderts zeigte das bulgarische Zarenreich sich von inneren Auseinandersetzungen spürbar geschwächt, von politischer Anarchie befallen, und es zerfiel in drei Teile. Die Osmanen nutzten diese innere Schwäche und Zerstückelung des Staates und unterwarfen im Verlauf der sich über mehrere Jahrzehnte erstreckenden Eroberung der Balkanhalbinsel auch Bulgarien endgültig im Jahre 1393. Am 17. Juli 1393 nahm der türkische Feldherr Tschelebi Pascha, der Sohn Sultan Bajezids, die Hauptstadt Târnovo ein. Der letzte Zar, Ivan Schischman III. (1371-1393), wurde erschlagen. Der letzte Patriarch Evtimij (1375-1393) wurde ins Batschkovo-Kloster verbannt, die Autokephalie im Jahre 1394 beseitigt und die bulgarische Kirche dem konstantinopolitanischen Patriarchat unterstellt.

Eine Wiederbelebung bulgarischen Bewußtseins unter der 500jährigen Fremdherrschaft begann erst im 18. Jahrhundert, und zwar als Kampf gegen die osmanische Herrschaft und den griechischen kirchlichen Einfluß. Die ganze erste Periode des Freiheitskampfes ist ausschließlich geistlich und geistig geprägt. Das Ziel dieser Kämpfe lag primär auf kirchlichem Gebiet: die Wiedererrichtung einer bulgarischen Nationalkirche und die Befreiung der kirchlichen Schule vom griechischen Einfluß. Die wichtigste Rolle bei der Erhaltung der bulgarischen Eigenart und Kultur während der langen Fremdherrschaft war Kirchen und Klöstern zugefallen. In den Dorfkirchen und Klöstern im Gebirge wurden der christliche Glaube, die bulgarische Kultur und Bildung bewahrt. Neben der Geistlichkeit traten zwei weitere gesellschaftliche Gruppen besonders engagiert hervor: reiche Handwerker und Handelsleute, die außerhalb Bulgariens ein Stück Welt gesehen und oft auch große Vermögen ge-

sammelt hatten, sowie Intellektuelle, zumeist Lehrer, die ihre Existenz den Schulstiftungen eben dieser reichen Bürger verdankten.

Die osmanische Aggressivität und Intoleranz in Bulgarien führten dazu, daß das bulgarische Volk sowohl von den freien slavischen Staaten als auch vom übrigen Europa abgetrennt wurde und nicht an den fortschrittlichen Prozessen im Europa der Renaissance und danach teilhaben konnte. Wer Vergleiche zur mittelalterlichen kulturellen Blüte in Westeuropa zieht, wer hier Spuren von Gotik, Renaissance, Barock sucht, muß eine entscheidende historische Tatsache berücksichtigen: Auf bulgarischem Boden sind in einem Zeitraum von fünf Jahrhunderten die gewachsene Kultur und Kunst weitestgehend vernichtet, ausgerottet worden. Um jede Erinnerung an die vergangene Bedeutung Bulgariens auszulöschen, sind die Zarenpaläste, Schlösser, Prunkbauten sowie alle historischen Monumente systematisch zerstört worden.

Die erschütternden osmanischen Gewaltakte auf bulgarischem Boden erregten bei bekannten Politikern, Intellektuellen und Wissenschaftlern Westeuropas, wie z.B. William Gladstone, Oscar Wilde, Victor Hugo, Giuseppe Garibaldi, und besonders bei der russischen Öffentlichkeit großes Mitleid, Solidarität und Hilfsbereitschaft. Das bezüglich der Sprache, Kultur und Religion dem bulgarischen Volk verwandte Rußland bestand darauf, gegen die türkische Oberherrschaft auf dem Balkan vorzugehen, und am 12. April 1877 erklärte Zar Alexander I. dem Osmanischen Reich den Krieg.

Nach dem Befreiungskrieg (1877/78) hatten aber dann Österreich-Ungarn und England Furcht vor der Existenz eines großen, starken, unter russischem Einfluß stehenden christlich-bulgarischen Staates. Auf dem europäischen Kongreß, der unter Bismarcks Vorsitz im Sommer 1878 in Berlin stattfand, wurde das bulgarische Siedlungsgebiet in drei

Teile zerstückelt: in das selbständige Fürstentum Bulgarien, in die autonome türkische Provinz Ost-Rumelien und das weiterhin zum Osmanischen Reich gehörende Makedonien (mit einem Teil West-Thrakiens).

Im Fürstentum Bulgarien war im politischen, wirtschaftlichen und militärischen Bereich russischer Einfluß stark. Dort wurde am 16. April 1879 in Târnovo - wo im Jahr 1393 die Tradition des letzten bulgarischen Reiches an die Osmanen verloren worden war - die erste bulgarische Verfassung verkündet. Das ist umso bemerkenswerter, als Rußland, dieses autokratische Land, großen Wert darauf legte, den Bulgaren nicht eine autokratische, sondern eine möglichst liberale und demokratische Verfassung zu geben. Und noch heute - nach 134 Jahren - kämpfen bulgarische Politiker darum, das demokratische Niveau der Târnovo-Verfassung zu erreichen.

Nach dem 1. Weltkrieg machte Bulgarien die schmerzlichste Erfahrung seit seiner Befreiung, da es verschiedene Territorien an seine Nachbarn abtreten mußte. Nach den bitteren Erfahrungen aus dem 1. Weltkrieg erklärte Bulgarien im 2. Weltkrieg zunächst seine Neutralität. Im Jahre 1941 trat Bulgarien dann aber dem Dreimächtepakt bei. Bereits am 26. Juni 1941 beschloß die Führung der Bulgarischen Kommunistischen Partei (BKP) den bewaffneten Widerstand gegen die monarchistische Regierung und gründete im Jahre 1942 die sog. Vaterländische Front (OF). Am 5. September 1944 erklärte die Sowjetunion Bulgarien den Krieg, und am 9. September übernahmen die Kommunisten mit einem Militärputsch die Regierung des Landes. Von diesem Moment an begann die kommunistisch-atheistische Diktatur bis zum Jahr 1989.

Ein solcher Blick in die Vergangenheit läßt uns die bulgarisch-orthodoxe Kirche als eine geistige Hüterin und Bewahrerin des christlichen Geistes und der Sitten der Bulgaren in ihren geheimen und vom Glauben geweihten Tiefen

wahrnehmen. Wir können die bulgarisch-orthodoxe Kirche als Hüterin der geistigen Gebote der auf dem Evangelium begründeten Sittlichkeit ansehen, als zuverlässige, beständige Erzieherin zur christlichen Frömmigkeit sowohl in den Jahrhunderten als auch heute.

Heute, 23 Jahre nach der Wende (1989), leben wir in einer Übergangszeit, die viele falsche Idole hinabgestürzt hat, ohne ein neues Wertesystem aufzubauen. Das so entstandene geistige Vakuum haben Personen und Kreise ausgenutzt, die der bulgarischen Denkweise fremd sind. Nicht professionell agierende Politiker versuchten und versuchen, ihr inkonsequentes und unkompetentes Handeln im Bereich der Religionspolitik zu rechtfertigen, ohne auch nur die grundlegenden Texte der europäischen Gesetzgebung zu kennen. Unsere Wissenschaft, Kultur und Kunst vegetieren dahin, durch die Launen zufälliger Sponser gelenkt und nicht selten entindividualisiert. So klingen heute Begriffe wie "urväterlicher Glaube" und „Bulgarientum“ anachronistisch, inhaltsentleert in der Zeit der Geistlosigkeit.

Logischerweise stellen wir dann die Fragen wie diese: welche Perioden unserer geistigen Entwicklung der Vergangenheit stehen den gegenwärtigen Richtungen gegenüber? Welches sind die moralischen Grundsätze, die uns die Generationen von Kulturträgern und Aufklärern hinterlassen haben? Was ist das Vermächtnis der bulgarischen Geistlichen und ist es mit den Bestrebungen der heutigen Generationen unvereinbar?

Wir können hier nicht alle diesen Fragen eingehen, in jedem Fall aber feststellen, dass die christlich-sittliche Kultur der Bulgaren eine unveränderliche Größe geblieben ist. Mit ihrer Beständigkeit und Unvergänglichkeit beeinflusste und erneuerte sie durch die Jahrhunderte das Leben der Bulgaren als gläubige Christen und als eine religiöse Gemeinschaft im Schoße der bulgarisch-orthodoxen Kirche.

Bei dem heutigen Entwicklungsstand der Menschheit kann die Sittlichkeit nicht absolut sein. Zu ihr ist ein Antipode nötig, damit man eine Wahlmöglichkeit schafft. Laut Lactantius (3/4 Jh.), der „christliche Cicero“ genannt wird, dient das Böse zur Erklärung des Wesens des Guten. Natürlich kann auch der nicht religiöse Mensch moralisch sein, aber nur, wenn er dem natürlichen sittlichen Gesetz folgt, das implizit in seiner Natur als „Funke Gottes“ angeboren ist. Die religiöse Sittlichkeit speziell die christliche, hat den Vorrang, dass sie eine Ordnung schafft und Verhaltensregeln bestimmt, die sie höheren Idealen und Bestrebungen unterordnet. Aber die Sittlichkeit kann nur im Rahmen der Gemeinschaft in Erscheinung treten. Ohne nachfolgende Sozialisierung bleibt die erreichte Vollkommenheit bloß eine egoistische Errungenschaft.

Der Zusammenstoß zwischen den Kräften der Welt und den geistigen Bestrebungen des Menschen verzeichnet die historische Achse, auf der das Leben in der einen oder anderen Richtung verläuft. Deshalb müssen wir uns fragen, ob die oftmals wiederholte Feststellung begründet ist, dass die heutige bulgarische Gesellschaft nach ihrer Entfernung von der christlichen Tugendhaftigkeit ihre sittliche Orientierung verloren hat und immer mehr im Dschungel des Bösen irrt.

Dieser Prozess der Entfernung ist allgemein typisch für die Neuzeit, besonders nach den radikalen Revolutionen am Ende des 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die in deren Folge durchgesetzte Säkularisierung des Lebens und sogar teilweise Widersetzung gegenüber den jahrhundertlang aufgebauten, in der Lebenspraxis umfassend geprüften und bewährten moralischen Werten gehören zu den Hauptgründen für das sittliche Vakuum und die Kulturlosigkeit unserer Zeit. Radikale Revolutionen lehnen bekanntlich das Alte als Moral- und Verhaltensmuster ab, weil sie es für rückwärtsgewandt halten. Das anspruchsvolle

Selbstbewusstsein, dass mit ihnen die Geschichte beginne und sich eine neue Lebensvorstellung herausbilde, ist dennoch nicht richtig. Obwohl es banal klingen mag, müssen wir vermerken, dass auch die vielgelobte liberale Demokratie ohne die Kraft der Tradition nicht imstande ist, mehr als bürgerliche Gesetze zu schaffen. Ihre Schwäche ist zudem, dass sie in einer bestimmten Konjunktur erlassen sind, die aus vielen Gründen angreifbar ist. Allein während des vergangenen Jahrhunderts hat die Menschheit sowohl unter den moralisch-ethischen Systemen des bürgerlichen Konservatismus, des totalitären Faschismus und Nationalsozialismus, der Volksdemokratie sozialistischer Prägung als auch der parlamentarischen Demokratie und des postkommunistischen Liberalismus gelebt. Jedes dieser sozial-politischen Systeme hatte seine eigene Moral, die nach Meinung ihrer Gegner keine verbindliche Kraft besaß.

Es gab keine Epoche, in der die Menschheit glücklich und ruhig, reich und problemlos gelebt hat. Das gilt auch für uns, die Bulgaren. Es gibt aber auch immer wieder Übergangszeiten, nach denen entweder ein Aufschwung oder ein Niedergang kommt.

Unsere heutige Konsumgesellschaft entfernt sich immer mehr von den Werten der christlichen Moral und wird unbewusst zum Gefangenen von Technologien, Automatisierung und Robotisierung. Sie spürt eine immer größere Abhängigkeit von den Rohstoffen, Energiequellen und transkontinentalen Konzernen, deren Zukunftsvision vor allem von der totalen Globalisierung bestimmt ist. In der postkommunistischen Zeit lässt sich ein allmähliches Wiederherstellen des Heidentums in der scheinbar harmlosen Form der Absage an eine Indoktrinierung der Jugendlichen beobachten (24 Jahre nach der Wende haben wir immer noch keinen Religionsunterricht als Pflichtfach in den allgemeinbildenden Schulen). Es herrscht eine vielfältige Auswahlfreiheit und Ehrfurcht vor den gegenwärtigen Idolen

im Bereich der Filmindustrie, Pop- und Rockmusik, der zynischen Rappmusik, bei kommerziellem Sport, Hasard, Okkultismus, Erotik und eine ermutigende Toleranz gegenüber dem Satanismus. Die offizielle These der meisten Avantgardisten und Verteidiger dieser Moral behauptet, die bulgarisch-orthodoxe Kirche und die von ihr vertretenen christlich-ethischen Werte und Traditionen seien überholte Ansichten aus der Vergangenheit.

Trotz dieser Tendenzen versuchen wir, die Bulgaren, wieder in die Vermächnisse der bulgarisch-orthodoxen Kirche einzudringen und den unvergänglichen geistigen Reichtum in den Traditionen unserer Kirche neu zu entdecken. (Nach den Ergebnissen von European Values Study 2008 erfreut sich die bulgarisch-orthodoxe Kirche eines hohen Vertrauensgrades. Auf einer Skala von 1 bis 4 nimmt sie mit 2.33 nach der EU mit 2.60 und dem Bildungssystem mit 2.35 die dritte Position ein. Die Enttäuschung über die politischen Prozesse im Land hat die Erwartungen der Bulgaren an unsere Kirche verstärkt und verstärkt sie noch weiter.

Die Bevölkerung Bulgariens umfasst heute 7 364 570 Personen, nach den Ergebnissen der letzten Volkszählung vom 2011 . Davon sind 5664624 (86,7%) Bulgaren, 588318 (8,8%) Türken; 325343 Roma; dazu Angehörige anderer Nationalitäten. Im heutigen Bulgarien gibt es Christen, Muslime, Juden, Buddhisten und Atheisten. Nach der letzten Volkszählung von 2011 sind 4374135 (76%) der Gesamtbevölkerung Bulgariens orthodoxe Christen. Die Zahl der Katholiken 48945 (0,8%), die der Protestanten 64476 (1,1%). Während sich somit der größte Teil der Bevölkerung Bulgariens zum Christentum bekennt, ist die zweitstärkste Religion im Lande der Islam. Es gibt 577139 Muslime (10%) davon sind 549732 Sunniten und 27407 Schiiten.

Die bulgarisch-orthodoxe Kirche hat in Bulgarien 13 Diözesen: Sofia, Plovdiv, Varna, Nevrokop (Goce Delchev), Russe, Silistra, Stara Zagora, Veliko Târnovo, Pleven, Sliven,

Vraca, Vidin, Lovetsch; dazu zwei außerhalb des Landes: eine in Berlin für die west- und mitteleuropäischen bulgarisch-orthodoxen Gemeinden und eine in New York für die bulgarisch-orthodoxen Gemeinden in den USA, Kanada und Australien.

Die bulgarische-orthodoxe Kirche in der bulgarischen Verfassung

Hinsichtlich der bulgarische-orthodoxen Kirche und der anderen Glaubensgemeinschaften sind in der neuen bulgarischen Verfassung vom 13. Juli 1991 vor allem die Artikel 13 und 37 von Relevanz:

„Art. 13, § 1. Die Glaubensbekenntnisse sind frei.
§ 2. Die religiösen Institutionen sind vom Staat getrennt.
§ 3. Traditionelle Religion in der Republik Bulgarien ist das Ostorthodoxe Glaubensbekenntnis.
§ 4. Die religiösen Gemeinschaften und Institutionen sowie die Glaubensüberzeugungen dürfen nicht für politische Zwecke benutzt werden“.

„Art. 37, § 1. Die Freiheit des Gewissens, die Freiheit des Denkens sowie die Wahl des Glaubensbekenntnisses wie auch religiöse oder atheistische Anschauungen sind unverletzlich. Der Staat trägt zur Unterstützung der Toleranz und Achtung zwischen den Gläubigen der verschiedenen Glaubensbekenntnisse bei, ebenso auch zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen.
§ 2. Die Freiheit des Gewissens und des Glaubensbekenntnisses darf nicht gegen die nationale Sicherheit, die Gesellschaftsordnung, die Gesundheit und Moral der Bevölkerung oder gegen die Rechte und die Freiheiten anderer Bürger gerichtet sein“.

Seit dem EU-Beitritt Bulgariens, lässt sich eine gewisse Zunahme der Aktivitäten der bulgarisch-orthodoxen Kirche

in Bezug auf einige wichtige soziale und moralische Themen im gesellschaftlichen Leben des Landes beobachten und die Ausarbeitung von offiziellen kirchlichen Stellungnahmen und Positionsbestimmungen beobachten.

Momentan läuft eine aktive gesellschaftliche Kampagne für die Einführung des Religionsunterrichts an den staatlichen Schulen, wobei die Position des Heiligen Synods von den Vertretern anderer Religionsgemeinschaften unterstützt wird – von der islamischen Konfession und dem Obersten Muslimrat, von den katholischen und protestantischen Kirchen und von anderen offiziell registrierten und traditionellen Glaubensbekenntnissen im Land.

An zweiter Stelle müssen wir den Standpunkt und das Engagement der bulgarisch-orthodoxen Kirche für die Bewahrung der Familie und zum Schutz der Rechte der Kinder erwähnen, die von der katholischen Kirche in Bulgarien, den protestantischen Gemeinschaften und von der islamischen Konfession unterstützt wird. Es geht hierbei um die vom Heiligen Synod und dem Kirchen- und Volkskonzil im Oktober 2008 bestätigte Position der bulgarisch-orthodoxen Kirche in Bezug auf die Bewahrung des christlichen Charakters der Ehe und der Stabilität der Familie als einer gesellschaftlichen Institution gegenüber den Versuchen einer Liberalisierung der Gesetzgebung im Bereich des Familiengesetzes und der gesetzlichen Anerkennung von anderen Lebenspartnerschaft als gleichgestellt der Ehe. Die Position der Kirche zielt auf den Schutz der Familien und der Eltern, sie appelliert zur Verantwortung der Eltern und an deren Sorge für die Kindererziehung in der Familie als einer unersetzlichen sozialen und geistigen Institution. In diesem Zusammenhang stehen die ständigen Aktionen, Stellungnahmen, Aufrufe und Gebete zum Schutz der bulgarischen Kinder, zur Berücksichtigung ihrer Rechte, zur Sorge um die Familie und die Schule als Institutionen, die für die Ausbildung der Kinder und Jugendlichen verantwortlich sind.

Als nächstes müssen verschiedene Einsätze der Kirche genannt werden, die mit dem Pastoraldienst der Kirche unter Gefangenen, Kranken und Soldaten verbunden sind. In den letzten Jahren diskutiert man über die Anstellung von Kaplanen und Priestern nicht nur in Justizvollzugsanstalten, sondern auch in Krankenhäusern und anderen Pflegeeinrichtungen, in denen z.T. schon Kapellen errichtet wurden, und auch bei der Armee. Die Diskussionen mit den zuständigen staatlichen Institutionen sind noch nicht abgeschlossen, und z.Zt. ist allein der Dienst der Kaplane in den Gefängnissen bestimmt.

In manchen Diözesen in Bulgarien – in Russe und in Plovdiv, versucht man ein regionales System für den priesterlichen Dienst im Rahmen der einzelnen Verwaltungsgebiete aufzubauen und solche Modelle auszuprobieren, die später auf nationaler Ebene für den gesamten Raum der bulgarisch-orthodoxen Kirche gültig sein sollen.

Ähnliche Prozesse lassen sich auch in anderen Bereichen des kirchlichen Dienstes beobachten - z.B. wird die Sorge der Kirche um die Drogenabhängigen, vor allem unter Jugendlichen - in manchen Diözesen wie in Varna und Russe, erfolgreich aufgebaut. Es sind dort schon Bischöfe angestellt, die sich mit diesem pastoralen Dienst und der Seelsorge beschäftigen. Entsprechende Modelle für Kirchen- und Bischofsdienst werden auch in anderen Diözesen als Muster und Praxisbeispiele auf gesamtkirchlicher Ebene angeboten.

Als eine wichtige Initiative der bulgarisch-orthodoxen Kirche im Bereich ihres sozial-diakonischen Dienstes in den letzten zwei Jahren ist der Plan für den Bau eines Heims für Obdachlosen anzusehen, der in Veliko Târnovo als eine gemeinsame Initiative der Diözese, der Gemeindebehörden und der Sozialdienste in der Stadt begonnen wurde. Ähnliche Initiativen im Bereich der sozialen Sorge und der diakonischen Tätigkeit zur Unterstützung von Obdachlosen, Kranken, Straßenkindern, alten Menschen und anderen be-

dürftigen Staatsbürgern oder Ausländern, werden an vielen Orten auf lokaler Ebene entwickelt – in Gemeindezentren, in einzelnen Klöstern und Diözesen.

Die Beschlüsse des letzten Kirchen- und Volkskonzils der bulgarisch-orthodoxen Kirche sehen die Erweiterung dieser sozialen, wohltätigen und diakonischen Aktivitäten auf verschiedenen Ebenen der Kirche vor. Den Diözesen und Klöstern wird die Möglichkeit gegeben, eigene wohltätige und soziale Institutionen, Waisenhäuser, Heime für Kinder und alte Menschen zu gründen.

Wir schließen uns dem geistigen Vermächtnis der bulgarisch-orthodoxen Kirche an, den Vorbildern für christliche Kultur und Frömmigkeit, die sie uns hinterlassen hat, der Gerechtigkeit und Tugendhaftigkeit, die die Kirche ewig in ihrem Schoße trägt und großzügig ihren Kindern schenkt. Sie bindet uns an die erlösende Lehre des Evangeliums und das Leben durch Christus und den Heiligen Geist, damit wir daraus zu unserem geistigen Nutzen schöpfen und verstärkt in unserer geistigen Aufklärung und Erlösung fortschreiten.

Was auch mit den Bulgaren mag, die bulgarisch-orthodoxe Kirche ist und bleibt, wie keine andere Institution, ein getreuer geistiger Erzieher zu Frömmigkeit und Tugendhaftigkeit.

Ierarhie și canonicitate în primele secole ale Bisericii

ALEXANDRU MORARU

Abstract: The word *hierarchy* is explained by specialists in at least two ways: 1) that it would be formed from the Greek words ἱερός, ὁ ὢν and τὸ ἀρχεῖον, the first one meaning sacred, and the second one meaning leader or management. So the original meaning of the word *hierarchy* is that of the sacred leader or management. In this sense it was fit to be used in the Church, to express the notion of clergy or priesthood; 2) that it would come from the Greek words ἱερά ἀρχή, which means *power, sacred domination, spiritual state*; there is no less true that the term hierarchy or hierarchical grade was borrowed in the “secular world” too in order to make a distinction between the social classes in the life of a nation, of people. Regarding the word *canonicity*, it derives from the Greek κανών, which in this case means *the quality of being canonic, the virtue of being according to the church canons*, namely with the laws, rules or decisions of a “religious authority”. This study presents systematically the sacramental church hierarchy levels from the apostolic age, continuing to the patristic age to nowadays. Thus, it is emphasized the fact that, at first, the Church founded by Christ, our Savior, had in its inside and not in its outside the Apostles themselves, who were the “source” of sacramental church hierarchy, by their Apostolic succession which existed in the Church of Christ only where there was sending the *apostolic grace* to its successors: *bishops, priests and deacons*.

Keywords: hierarchy, canonicity, deaconesses, Apostolic succession, christian community.

1. Definire terminologică

CUVÂNTUL *IERARHIE* ESTE EXPLICAT DE către specialiștii în domeniu cel puțin în două moduri: a) că ar fi format din cuvintele grecești „*ἱερός, α ο ν* și *τὸ ἀρχεον*”, cel dintâi însemnând sfântă, iar cel de al doilea căpetenie sau conducere. Deci cuvântul ierarhie are înțelesul originar de conducere sfântă sau de căpetenie sfântă. În acest înțeles el s-a potrivit spre a fi folosit în Biserică, pentru a exprima noțiunea de cler sau pe aceea de preoție”¹; b) că ar deriva de la cuvintele grecești *ἱερά ἀρχή*, care înseamnă putere, stăpânire sfântă, stare spirituală²; nu mai puțin adevărat este faptul că termenul ierarhie sau grad ierarhic a fost împrumutat și în „lumea laică” pentru a se face deosebire între păturile sociale din viața unui neam, a unui popor.

Cât privește cuvântul *canonicitate*, derivă din grecescul *κανόν*, care, în cazul de față, înseamnă „calitatea de a fi canonic; însușirea de a fi conform cu canoanele” bisericești, adică cu legile, regulile sau deciziile „unei autorități religioase”³.

Cei doi termeni *ierarhie* și *canonicitate* sunt uniți în mod organic în „Trupul tainic al Domnului Iisus Hristos”⁴ (Efeseni 1, 22-23), adică în Biserica Sa cea *Una* (Ioan 16, 13)⁵,

¹ Ioan FLOCA, *Dreptul canonic ortodox, Legislație și administrație bisericească*, vol. I, EIBMBOR, București, 1990, p. 236.

² Ion BRIA, *Dictionar de teologie ortodoxă: A - Z*, EIBMBOR, București, 1994, p. 201; Nicolae POPOVICI, *Manual de drept bisericesc ortodox oriental: cu privire specială la dreptul particular al Bisericii Ortodoxe Române: (inclusiv noua lege pentru organizarea bisericească din anul 1925)*, vol. I. partea I și II, Tiparul Tipografiei Diecezane Ort. Rom, Arad, 1925, p. 103.

³ Ioan OPREA et alii, *Noul dicționar universal al limbii române*, Litera Internațional, București; Chișinău, 2008, p. 227.

⁴ Vezi Alexandru MORARU, *Biserica Angliei și ecumenismul: legăturile ei cu Biserica Ortodoxă Română*, EIBMBOR, București, 1986, p. 16.

⁵ Iată ce spune despre aceasta, un mare teolog al Bisericii noastre: „Unitatea ține de constituția Bisericii, ca trup extins al Cuvântului întrupat. Căci Domnul S-a întrupat, S-a răstignit și a înviat ca om ca să

Sfântă (Efeseni 4, 12-13; 5, 27)⁶, *Sobornicească* (I Corinteni 12, 12 u.; Galateni 3, 28; Coloseni 3, 11)⁷ și *Apostolească* (I Corinteni 4, 1)⁸, întemeiată în chip nevăzut prin jertfa Sa

adune pe toți cei dezbinați în Sine în infinitatea iubirii Sale față de Tatăl și a Tatălui față de El. Unificarea aceasta a tuturor în Sine constituie însăși esența mântuirii. Căci unitatea aceasta înseamnă unitate în Dumnezeu cel preafericit și veșnic. De altfel în afară de Dumnezeu nu e cu putință unitatea, deci nici mântuirea... Biserica este una prin unitatea ei în toate cele trei laturi: în *dogme*, care exprimă în noțiuni și cuvinte credința în prezența lui Hristos în Biserică, în *cultul*, care prin Tainele ce le cuprinde comunică lucrarea lui Hristos prezent în ea și în *lucrarea ierarhiei* săvârșitoare a Tainelor și propovăduitoare a credinței în prezența lucrătoare a lui Hristos în Biserică". Cf. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, EIBMBOR, București, 1978, pp. 255–256, 266.; vezi și: Grigorie T. MARCU, „Problema unității creștine în lumina Epistolelor pauline”, în: *Studii Teologice*, XVII, 5–6 (1965), pp. 283–284; Gabriel-Viorel GÂRDAN, „Unitatea și autocefalia Bisericii în dialogul panortodox presinodal”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, LVI, 1 (2011), pp. 89–98.

⁶ Referindu-se la această problemă, același renumit teolog, spune, între altele: „Sfințenia Bisericii stă în strânsă legătură cu unitatea ei. Căci cu cât este mai unită Biserica cu Hristos și deci în ea însăși, deci cu cât e unită mai intim cu Capul ei cel sfânt, cu atât e și mai sfântă în calitate de trup al Lui”. Cf. D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, pp. 283–284.; a se vedea și: Liviu STAN, „Probleme de ecclesiologie”, în: *Studii Teologice*, VI, 5–6 (1954), p. 306.

⁷ Cât privește această problemă, același vestit teolog a spus, printre altele: „Dacă prin însușirea unității se afirmă simplu că Biserica este una, prin însușirea *sobornicității* se arată de ce natură este această unitate. Ea este o unitate realizată și menținută prin convergența, comuniunea, complementaritatea unanimă a membrilor ei, nu printr-o simplă alăturare sau printr-o contopire a tuturor într-un tot uniform. Deci sinodality sau sobornicitatea implică sensul Bisericii ca întreg organic-spiritual ... Adică sinodality sau sobornicitatea exprimă poziția și lucrarea complementară a membrilor Bisericii, ca într-un cor adevărat, nu cauza ei, cum o exprimă termenul «catolică»”. Cf. D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, pp. 283–284; Nicolae CHIȚESCU, „Sobornicitatea Bisericii”, în: *Studii Teologice*, VII, 3–4 (1955), p. 150.

⁸ Tot Părintele Dumitru Stăniloae, referitor la aceasta, spune, între altele: „Așa precum prin toate celelalte trei însușiri se vede Hristos ca ultimă temelie și izvor al Bisericii, așa se vede și prin *apostolicitate*. Apos-

de pe Cruce, prin moartea, învierea, înălțarea la Ceruri și așezarea de-a Dreapta Tatălui, iar în mod vizibil, în Ierusalim, la Cincizecime, în urma pogorârii Sfântului Duh peste Apostolii Domnului, „în limbi ca de foc” (Faptele Apostolilor II, 3), când a avut loc „învestirea lor definitivă cu puterea harică a slujirii celor sfinte ... și ... când putem socoti începutul slujirii preoțești în Biserica creștină”⁹; ea s-a concretizat în urma propovăduirii Sfinților Apostoli, prin botezul celor trei mii (în prima zi de Rusalii), respectiv, a altor două mii (în a doua zi a Cincizecimii), când a luat ființă *cea dintâi obște creștină* (Faptele Apostolilor II, 41) din lume, adică Biserica văzută a lui Hristos¹⁰; se poate afirma că Sfinții Apostoli au fost primii și „principalii slujitori ai Biseri-

tolii au fost prima grupă de oameni care au crezut în Hristos, și au dat mărturie despre Învierea și deci dumnezeirea Lui. Dar tot ei au fost și acea grupă prin care Hristos S-a făcut cunoscut tuturor generațiilor ce au urmat și vor urma, așa cum a fost, ca Dumnezeu întrupat, răstignit și înviat pentru mântuirea și îndumnezeirea noastră. Apostolii nu au mărturisit și nu au vorbit despre ei, ci despre Hristos. Ei nu și-au luat de la ei slujba aceasta, ci de la Hristos. Pe credința lor, pe mărturia lor, pe vorbirea lor despre Hristos, pe totala închinare a ființei lor lucrării de a face cunoscut și de a comunica pe Hristos, s-a întemeiat și se prelungește Biserica”. Cf. D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, pp. 292–301; Isidor TODORAN, „Apostolicitatea Bisericii”, în: *Mitropolia Ardealului*, VII, 3–6 (1962), p. 322.

⁹ Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală: cu noțiuni de artă bisericească*, EIB-MBOR, București, 1985, p. 105.

¹⁰ Reamintim faptul că „Sfinții Apostoli aleși de Domnul au fost în număr de 12, dar prin căderea lui Iuda au rămas 11. Pentru completarea numărului de 12 s-a procedat la alegerea unui nou Apostol, folosindu-se următorul procedeu: Obștea credincioșilor împreună cu Sfinții Apostoli au oșebit, adică au ales doi bărbați vrednici și apoi au tras la sorți care dintre ei să fie rânduit Apostol în locul lui Iuda. Iar voia lui Dumnezeu l-a chemat prin sorți pe Matia la vrednicia de Apostol. Completându-se numărul de 12 al trupului sau colegiului Sfinților Apostoli, lor li s-a adăugat prin chemare directă de către Domnul un al treisprezecelea Apostol, în persoana Sfântului Pavel”. Cf. I. FLOCA, *Dreptul canonic ortodox, Legislație și administrație bisericească*, vol. I, pp. 239–240.

cii”¹¹ lui Hristos pe pământ; la rândul lor, și-au lăsat urmași în apostolie, prin „punerea mâinilor”, adică prin hirotonie, *episcopi, preoți și diaconi*, luând, astfel, ființă *ierarhia sacramentală bisericească*, iar, din aceasta, *ierarhia de instituire bisericească* (omenească).

2. Ierarhia sacramentală bisericească și ierarhia de instituire bisericească (omenească)

A) Trepte de instituire divină (sacramentală). Sfinții Apostoli. Episcopii

Aminteam, la început, că Iisus Hristos a întemeiat Biserica Sa, în chip nevăzut prin Jertfa Sa de pe Cruce, prin moartea, învierea, înălțarea la Ceruri și așezarea de-a Dreapta Tatălui, iar în mod concret, văzut, la Cincizecime (Faptele Apostolilor II, 41) și că, în urma Pogorârii Duhului Sfânt, „Apostolii ... au fost ... îmbrăcați de sus cu putere” (Luca XXIV, 49), Duhul rămânând apoi cu Harul Lui în Biserică, povățuind-o la tot adevărul (Ioan XVI, 13), desăvârșind mântuirea, în temeiul cărui fapt Biserica este organism viu cu dumnezeiască putere și «stâlp și temelie a adevărului» (I Timotei III, 15), deci infailibilă, nepieritoare și singură mântuitoare”; prin urmare, Pogorârea Sfântului Duh în ziua Cincizecimii peste Sfinții Apostoli „înseamnă mai mult decât o simplă «lărgire în timp și spațiu a Bisericii lui Hristos» ... fiindcă ea este ... ziua în care «Biserica lui Hristos primește *faptic, istoricește* și *geograficește*, caracter universal»”¹².

Astfel că, din Biserica întemeiată de Mântuitorul Hristos, încă de la început, au făcut parte din Ea, în primul rând, înșiși Sfinții Apostoli, în cadrul Bisericii și nu în afara ei, și care sunt „izvorul” ierarhiei sacramentale bisericești, și că,

¹¹ A. MORARU, *Biserica Angliei și ecumenismul*, p. 16.

¹² Isidor TODORAN, „Considerații eclesiologice – întemeierea Bisericii”, în: *Mitropolia Ardealului*, III, 1–2 (1958), p. 103.

prin succesiune apostolică, numai în Biserica lui Hristos se transmite *harul apostoliei* urmașilor lor: *episcopilor, preoților și diaconilor*.

a) *Cine sunt Sfinții Apostoli și care a fost rostul lor în viața Bisericii celei adevărate a lui Hristos?*

Încă de la început, trebuie să arătăm că termenul (cuvântul) *Apostol* derivă din grecescul *ἀποστολος* și acesta de la verbul *ἀποστέλλειν* = a trimite (persoane sau lucruri), realitate despre care se face pomenire în cărțile Noului Testament; este vorba despre alegerea de către Iisus Hristos a celor 12 Apostoli (Matei 10, 1-4), pe care I-a trimis la propovăduirea (Matei 10, 5-8; Marcu 16, 15-16) învățăturii Sale în numele Sfintei Treimi (Matei 28, 19) să vegheze la păzirea Cuvântului Evangheliei Mântuitorului Iisus Hristos, pentru că El este Acela care va fi cu ucenicii și urmașii Săi în credință „în toate zilele până la sfârșitul veacurilor” (Matei 28, 20); în urma propovăduirii Evangheliei, Sfinții Apostoli au întemeiat, în cetăți, comunități creștine, pentru care au hirotonit episcopi, preoți și diaconi; după aceea, plecau mai departe, întemeind noi obști creștine, ei nelegându-se de un loc, de o cetate anume; de asemenea, de a săvârși Sfintele Taine, prin care să sfințească viața credincioșilor; de a da rânduiești cu privire la „organizarea și disciplina vieții bisericești” și, de a-i călăuzi spre izbăvire veșnică¹³.

Biserica adevărată a lui Iisus Hristos stă atât pe „temelia credinței Sfinților Apostoli” cât și „pe aceea a succesiunii apostolice”, care este o moștenire „rămasă de la Apostoli, sau mai precis, o moștenire transmisă prin Apostoli și, datorită acestui act, de transmitere a ei prin Apostoli, însăși moștenirea a primit numele de *apostolică*” (n.n.)¹⁴.

¹³ Dumitru I. GĂINA, „Sfinții Apostoli și Episcopii. Studiu canonic”, în: *Studii Teologice*, IV, 9-10 (1962), pp. 587-588.

¹⁴ Liviu STAN, „Succesiune Apostolică”, în: *Studii Teologice*, VII, 5-6 (1955), pp. 306-308.

Amintim că, la început, Sfinții Apostoli și-au ales urmași din rândul celor „70 de ucenici ai Domnului, care au constituit pepiniera primei ierarhii”¹⁵; ei și-au ales din rândul bunilor credincioși episcopi, preoți și diaconi.

Puterea și dreptul de a propovădui cuvântul lui Iisus Hristos în lume, de a-l păstra, de a-l răspândi, de a-l apăra (adică, *puterea harismatică*); puterea de a săvârși Sfintele Taine și alte lucrări sfinte (adică *puterea sacramentală*), prin care să se sfințească viața creștinilor în scopul mântuirii lor; de a cârmui întreaga Biserică, potrivit rânduielilor „privind organizarea și disciplina vieții bisericești” (adică *puterea pastorală*), Sfinții Apostoli le-a oferit-o, după cum s-a mai spus, urmașilor lor, *episcopilor și preoților*, dar la „aceeași lucrare mântuitoare au fost chemați și în același scop instituți și *diaconii*, dar, aceștia nu au putut lucra direct, ci numai pentru a fi de ajutor episcopilor și preoților în îndeplinirea funcțiilor lor”¹⁶.

Toate aceste trepte, *episcopatul, presbiteratul și diaconatul*, ce constituie ierarhia sacramentală bisericească¹⁷, le vom prezenta, pe rând, în cele de mai jos, împreună cu treptele de natură bisericească (omenească) derivate din acestea.

b) Termenul Episcop

Termenul *Episcop* derivă din grecescul *ἐπίσκοπος*, care înseamnă păstor, supraveghetor al unei obști creștine; se

¹⁵ Ioan MIRCEA, „Cei șaptezeci de ucenici ai Mântuitorului și problema ierarhiei bisericești”, în: *Studii Teologice*, XX, 9–10 (1968), p. 683.

¹⁶ L. STAN, „Succesiune Apostolică”, pp. 307–309.

¹⁷ De precizat că: „Rânduiala ierarhiei sacramentale bisericești a avut loc chiar din primele zile ale Bisericii. Existența celor trei trepte ale ierarhiei bisericești este temeinic afirmată de mai multe scrieri ale Noului Testament și în deosebi de Faptele Apostolilor (VI, 1–6; XI, 30; XIV, 23; XV, 4, 22, 23; XVI, 4; XX, 17, 28 etc.) și de scrierile Sfântului Apostol Pavel (Evrei XIII, 7; Filipeni I, 1; I Tesal. V, 12; I Timotei III, 1–12 etc., să se vadă și I Petru V, 1–3 și Iacob V, 14 etc.). Cf. Sabin VERZAN, „Slujirea preoțească după Epistolele Sfântului Apostol Pavel”, în: *Mitropolia Olteniei*, VII, 5–6 (1955), p. 271.

spune că „termenul de ἐπίσκοπος ... la început se acorda lui Dumnezeu ... și prin aceasta lui Iisus Hristos ... în sensul acesta de știutor sau cunoscător a toate...”¹⁸, iar de aici, urmașilor, Sfinților Apostoli; de precizat că, în cărțile Noului Testament, termenul *episcop* îl întâlnim de câteva ori și anume în Faptele Apostolilor XX, 28: „Drept aceea, luați aminte de voi înșivă și de toată turma în care Duhul Sfânt v-a pus *episcopi* (n.n.) ca să păstrați Biserica lui Dumnezeu, pe care a câștigat-o cu însuși sângele Său”; în Epistola către

¹⁸ Iustin MOISESCU, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică: texte biblice și patristice despre pace și muncă*, Editura Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955, pp. 50–51.; iată cum ni se prezintă, de către un teolog român, cei mai vechi *episcopi* din Biserica primară: „Unul dintre cei dintâi episcopi a fost, la Ierusalim, *Sfântul Iacov, fratele Domnului*, urmat de fratele său *Simeon*. În epoca apostolică mai avem pe *Tit* din Creta (colaborator al *Sfântului Apostol Pavel*) și pe *Timotei*, cel dintâi episcop din Efes și cel mai iubit ucenic al *Sfântului Apostol Pavel*. De altfel, încă mulți alții dintre cei 70 de ucenici ai Mântuitorului și colaboratori ai Sfinților Apostoli au fost hirotoniți de către aceștia ca episcopi ai diferitelor comunități ale Bisericii primare, înființate și organizate de ei, ca de ex.: *Irodion* (amintit de Rom[ani], XVI, 11), episcop la Neon Patron, *Onisim*, sclavul lui Filimon, ajuns episcop la Efes, *Ioan Marcu* (evangelistul) la Alexandria, *Silvan*, la Tesalonic, *Anania* (care l-a botezat pe Pavel), la Damasc, *Evodiu*, la Antiohia, *Epafras* (Filip[eni], IV, 18), la Filipi, *Arhip*, la Colose (Col[oseni], IV, 17), *Sila*, la Corint, *Clement* (Filip[eni], IV, 3), la Calcedon, *Urban* (Rom[ani], XVI, 9), în Macedonia, *Rut* (Rom[ani], XVI, 13), la Teba, *Terțiu* caligraful (Rom[ani], XVI, 22), la Iconium în Pamfilia, *Apolo* (I Cor[intenii], I, 12), la Cezareea ș.a. Probabil că și cei șapte îngeri ai Bisericilor din Efes, Smirna, Pergam, Tiatira, Sardes, Filadelfia și Laodiceea, amintiți în viziunile *Sfântului Ioan Evangelistul* (Apoc[alipsă], II-III), sunt, după părerea unora, episcopii de atunci ai cetăților respective. Spre sfârșitul secolului I și începutul secolului II, cunoaștem pe episcopii *Ignatie* la Antiohia, *Policarp* la Smirna, *Anicet* și *Clement* la Roma, *Damas* la Magnezia ș.a. Hirotonia acestor primi episcopi a fost săvârșită direct de către Sfinții Apostoli, prin punerea mâinilor, fie de către fiecare în parte (II Tim[otei], I, 6), fie *sinodal*, adică de ceata mai-marilor preoților (πρεσβυτέριον), cum zice *Sfântul Apostol Pavel* (I Tim[otei], IV, 14). După părerea unor exegeți biblici, acest *presbyterion* era probabil alcătuit din *Sfinții Iacob, Petru și Ioan*, care erau socotiți *stâlpi ai Bisericii* (Gal[ateni], II, 9)”. Cf. E. BRANIȘTE, *Liturgica generală*, p. 109.

Tit a Sfântului Apostol Pavel (I, 7: „Căci se cuvine ca *episcopul* (n.n.) să fie fără de prihană, ca un iconom al lui Dumnezeu, neîngâmfat, nu grabnic la mânie, nu dat la băutură, pașnic, nepoftitor de câștig urât”); în Epistola I către Timotei a Sfântului Apostol Pavel (III, 2: „Se cuvine, dar, ca *episcopul* (n.n.) să fie fără prihană, bărbat al unei singure femei, veghetor, înțelept, cuviincios, iubitor de străini, destoinic să învețe pe alții”); în Epistola către Filipeni a Sfântului Apostol Pavel (I, 1: „Pavel și Timotei, robi ai lui Hristos Iisus, tuturor sfinților întru Hristos Iisus, celor ce sunt în Filipi, împreună cu *episcopii și diaconii*”); și în Epistola I Sobornicească a Sfântului Apostol Petru (II, 25: „Căci erați ca niște oi rătăcite, dar v-ați întors la *Păstorul și Veghietorul [Episcopul]* sufletelor voastre”); de remarcat că, în unele texte biblice se poate „ascunde” în termenul presbiter și demnitatea de episcop; în același timp, când era vorba despre *πρεσβύτεροι*, adică despre „ceata preoților”, se precizează că ea cuprinde și pe cele trei trepte de origine divină: episcop, preot și diacon¹⁹.

În afară de textele biblice²⁰, mai există și temeuri patristice²¹ privitoare la ierarhia sacramentală bisericească, precum și cu privire la episcopat în general²².

Cât privește *instituția episcopatului*, ea s-a constituit pe *principiul etnic* (Can. 34 Apostolic și cu referire la aceasta, Can. 4, 6, 7, I Ecumenic; Can. 2, 3, II Ecumenic; Can. 8, III Ecumenic; Can. 28, IV Ecumenic și Can. 36 și 39 Trulan), adică fiecare neam să-și aibă ierarhul (episcopul) său, care

¹⁹ I. MOISESCU, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, pp. 8–15.

²⁰ M. CIUDIN, „Temeuri biblice și patristice ale ierarhiei bisericești”, în: *Studii Teologice*, II, 3–6 (1950), pp. 198–208.

²¹ M. CIUDIN, „Temeuri biblice și patristice ale ierarhiei bisericești”, pp. 208–214.

²² Stelian IZVORANU, „Ierarhia bisericească după scrierile bărbaților apostolici”, în: *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, XXXIII, 8–9 (1957), pp. 626–628; Cornel ZĂVOIANU, „Învățătura despre ierarhia bisericească la Dionisie Pseudo-Areopagitul”, în: *Studii Teologice*, XXX, 9–10 (1978), pp. 646–649.

era „centrul întregii vieți bisericești ... factorul și reazemul principal al unității religioase ... dar și ... exponent și simbol al acestei unități”²³.

În curgerea vremii, pe lângă treptele ierarhiei sacramentale bisericești sau de instituire divină: *episcopatul*, *presbiteratul* și *diaconatul*, datorită nevoilor vieții Bisericii primare, din treptele pomenite (episcop, preot și diacon) au luat ființă treptele ierarhiei de instituire bisericească, cunoscute sub numele de *drept omenesc* ale *clerului superior*, precum și cele ale *clerului inferior*²⁴.

B) Trepte de instituire bisericească (omenească) derivate din episcopat

Din treptele de instituire bisericească (omenească) care au derivat din treapta de *episcop* (în secolele II, III, IV) se identifică treptele superioare administrative celei de episcop și anume: *mitropoliții*, *arhiepiscopii*, *exarhii*, *primații*, *patriarhii* și *catolicoșii* (în Bisericile nestoriene și monofizite; excepție face Biserica Ortodoxă a Georgiei, care folosește acest titlu de catolicos, pe care îl deține episcopul conducător al „întregii Georgii”); în Biserica Apuseană: *episcopii*, *primații*, *papii* și *cardinalii*; cât privește treptele inferioare episcopului, ele sunt: *horepiscopii*, *episcopii ajutători*, *episcopii vicari*, *arhieriei vicari*, *vizitatorii* și *periodepții* (periodepții sau periodeuții)²⁵.

Toate aceste trepte ierarhice au apărut din rațiuni administrativ-bisericești, Biserica acomodându-se „împărțirii teritoriale politice ale imperiului roman”, începând cu împă-

²³ Flor R. TEODORESCU, „Episcopii eparhioți în Biserica veche”, în: *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, XLIV, 7–8 (1968), pp. 377–378.

²⁴ I. FLOCA, *Dreptul canonic ortodox, Legislație și administrație bisericească*, vol. I, p. 304; N. POPOVICI, *Manual de drept bisericesc ortodox oriental*, vol. I, partea I și II, p. 104.

²⁵ I. FLOCA, *Dreptul canonic ortodox, Legislație și administrație bisericească*, vol. I, p. 308; N. POPOVICI, *Manual de drept bisericesc ortodox oriental*, vol. I, partea I și II, p. 105.

ratul Constantin cel Mare (306-337)²⁶; de la el încôace, Imperiul roman a fost împărțit în *prefecturi, dieceze și provincii*; de pildă, mai multe provincii alcătuiau o dieceză, iar mai multe dieceze, o prefectură; de aici au decurs și titlurile ierarhice administrative, superioare episcopului.

Cel mai însemnat titlu dat „pentru a designa autoritatea administrativă a episcopului, a fost cel de *protos* (n.n.), după care a urmat cea de *mitropolit* (n.n.). Împrumutat fiind de la orașele capitale ale imperiului, care se numeau *μυτροπολείς*, titulatura de mitropolit designa ... nu ... numai locul de reședință a scaunului episcopal... ci ... și funcția administrativă bisericească pe care acesta o ocupă”²⁷.

Titulatura de *arhiepiscop* (care a apărut sporadic înainte de sec. IV), vine din grecescul *ἀρχιεπισκοπος* = cel dintâi dintre episcopi, adică ierarhii ce conduceau anumite Biserici autocefale (pe principiul etnic); a fost întâistătătorul Bisericii pe care o conducea²⁸; era superior în rang ierarhic unui mitropolit²⁹ și chiar celei de exarh sau primat³⁰, fiindcă după

²⁶ Despre împărțirea administrativ-teritorială a Imperiului Roman și adaptarea Bisericii la aceasta, vezi la: Nicodem MILAȘ, *Dreptul bisericesc oriental*, trad. Dim I. Cornilescu și Vasile S Radu, Tipografia Guttenberg, Joseph Göbl, București, 1915, p. 244; Léon HOMO, *L' empire romain: le gouvernement du monde, la défense du monde - l'exploitation du monde*, Payot, Paris, 1925, p. 364; Eusebiu POPOVICI, *Istoria bisericească universală și statistică bisericească*, vol. II, trad. Atanasie Mironescu, Tipografia Cărților Bisericești filiala din Mănăstirea Cernica, Pantelimon, 1926, pp. 58–59; Constantin DRON, *Canoanele. Text și interpretare*, vol. II, București, 1935, pp. 22–23; Milan ȘESAN, „Iliricul între Roma și Bizanț”, în: *Mitropolia Ardealului*, V, 3–4 (1960), pp. 204–207.

²⁷ Pe larg, mai întâi, Gheorghe SOARE, *Mitropolitul în dreptul canonic ortodox*, București, 1939.; vezi și: Ioan F. STĂNCULESCU, „Arhiepiscopii”, în: *Studii Teologice*, XIV, 9–10 (1962), p. 598.

²⁸ Dom du CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae ei infimae latinitatis auctore*, Veneția, 1763, col. 614.

²⁹ Michael BUCHBERGER et alii, *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. III, Herder, Freiburg im Breisgau, 1931, col. 777; Henri LECLERCQ, „Episcopata”, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* I, col. 235.

³⁰ Iosephi BINGHAMI, *Operum quae exstant ... continens Originum sive*

„instituirea demnității patriarhale, numele de arhiepiscop s-a atribuit și patriarhilor”³¹; acesta a intrat de la Sinodul IV Ecumenic (451) în „titulatura patriarhilor istorici, cu excepția celui din Ierusalim”³².

Făcându-se referire la această demnitate ierarhică, între altele, s-a arătat că: „în privința raportului dintre demnitatea de arhiepiscop și cea de mitropolit nu există o practică și o rânduială constantă în întreaga ortodoxie, ceea ce se explică prin faptul că atât cuprinsul canonic al acestor două demnități cât și numele lor n-au fost și nu sunt locuri stabilite în chip deplin printr-o hotărâre general valabilă în ortodoxie. În privința funcțiunii arhiepiscopale, sunt observate două tradiții: o tradiție greacă, potrivit căreia titlul de arhiepiscop ca demnitate bisericească este superioară celei de mitropolit și o a doua tradiție, existentă în Biserica noastră și în Bisericiile slave, în care, demnitatea de arhiepiscop este inferioară celei de mitropolit”³³.

În secolul al IV-lea apare o nouă demnitate bisericească și anume *exarhii* (de la grecescul *ἐξάρχος*), care se aflau în capitala politică a diecezei (formată din mai multe provincii); se poate afirma că „Până la începutul secolului IV, chiar dacă nu se numea așa, adică mitropolit, el reprezenta această demnitate, ca unica și cea mai mare în Biserică. De la această dată, însă, alăturându-se demnității de mitropolit, demnitatea de exarh, pe care o și depășește în superioritate, cea dintâi, rămâne subordonată celei de a doua. Determinată de importanța politico-administrativă a capitalelor de dioceze, demnitatea de exarh se atribuie la rândul său mitropoliților cu reședința în aceste principale orașe ale imperiului roman. Exarhul sau primatul, numit astfel prin analogie cu

antiquitatum ecclesiasticarum, vol. I, Orphanotrophel, Halae Magdeburgicae, 1751, p. 237.

³¹ I.F. STĂNCULESCU, „Arhiepiscopii”, p. 600.

³² I.F. STĂNCULESCU, „Arhiepiscopii”, p. 617.

³³ I.F. STĂNCULESCU, „Arhiepiscopii”, p. 617.

ofițerul superior din armata romană sau cu guvernatorul politic al unei unități dependente de imperiul roman, era conducătorul bisericesc al diocezei, era mitropolitul superior, de jurisdicția căruia țineau ceilalți mitropoliți din dioceză. Drepturile și îndatoririle acestuia, în cuprinsul diocezei, era același pe care le avea mitropolitul în provincia sa. La apariția demnității de patriarh, ultima și cea mai mare demnitate bisericească de ordin organizatoric și administrativ, acestea se mai mențin un timp, numai pe seama exarhilor din Răsărit, în care timp demnitatea de exarh figurează numai ca intermediară între cea de patriarh și cea de mitropolit. Apoi, din sec. VI – VII și în această parte a Bisericii demnitatea de exarh este absorbită complet de demnitatea patriarhală, în Biserica rămânând de atunci și până astăzi doar prima și ultima demnitate în ordinea apariției lor, adică cea de mitropolit și cea de patriarh”³⁴.

³⁴ Alexandru Armand MUNTEANU, „Exarhii în Biserica veche”, în: *Studii Teologice*, XIV, 9–10 (1962), p. 569; J.J. BOURASSE, *Dictionnaire de discipline ecclesiastique*, vol. II, Paris, 1856, col. 82; Dimitrio G BOROIANU, *Dreptul bisericesc*, vol. II, Tip.-Ed. Dacia, Iasi, 1899, p. 138; Gheorghe SOARE, „Forma de conducere în Biserica creștină în primele trei veacuri”, p. 138; G. SOARE, *Mitropolitul în dreptul canonic ortodox*, pp. 17–18. Iată câteva date despre ei: termenul de exarh a intrat în limbajul bisericesc mai întâi ca titlu menit să desemneze un *mitropolit* care avea jurisdicție nu numai asupra propriei sale mitropolii ci și asupra altor mitropoliți. Sinodul de la Calcedon (451) care a dat autoritate specială scaunului arhiepiscopal al Constantinopolului întrucât acesta era „reședința Împăratului și a Senatului” nu folosește încă termenul de patriarh ci vorbește doar despre autoritatea sa de „exarh” (canonul nr. 9)... titlul de exarh a fost folosit ocazional pentru a desemna orice mitropolit (de exemplu în canonul 6 al Sinodului de la Sardica din anul 343). Titlul de patriarh a apărut în momentul în care autoritatea imperială a propus organizarea Bisericii Universale în sistemul cunoscut astăzi drept Pentarhia – organizarea Bisericii în cinci patriarii (Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim – principalele orașe ale Imperiului ...). Această organizare era întemeiată pe ideea structurării lumii într-un unic imperiu universal, așa cum fusese articulată această idee în legislația împăratului Iustinian (în special în *Novella* 131). După ce a fost recunoscut formal

la Sinodul Trulan (692), apelativul de *patriarh* a devenit titlul oficial al episcopilor acestor eparhii. Titlul de „exarh” a continuat să fie folosit îndeosebi pentru mitropolii care guvernau cele trei diocese (politice) apărute din împărțirea Prefecturii Răsăritene operată de împăratul Dioctetian. Aceștia erau Exarhii Asiei (cu sediul la *Efes*), Capadociei și Pontului (cu centrul în Cezareea) și Traciei (cu capitala la Heracleea Sintica). Mai târziu, creșterea autorității scaunului de Constantinopol a dus la dispariția acestor exarhate, care au decăzut la rangul de mitropolii obișnuite (Adrian FORTESCUE, *The Orthodox Eastern Church*, B. Franklin, New York, 1969, pp. 21–25.). Numărul patriarhiilor a fost fixat la cinci, astfel că orice episcop cu autoritate asupra altor episcopi și care nu se afla sub ascultarea unuia din cei cinci patriarhi avea să primească titlul de exarh. Astfel, când Sinodul de la Efes din anul 431 a recunoscut autocefalia Bisericii Ciprului, primatul acesteia a primit titlul de „Exarh al Ciprului”. Unele Biserici din Sud-Estul Europei care au cunoscut perioade de autocefalie în perioada medievală erau guvernate oficial de exarhi, însă uneori aceștia și-au asumat titlul de patriarhi. Astfel a fost cazul exarhatului/patriarhiei de Ohrida (Bulgaria și părți din Macedonia), Peč (Serbia) sau Târnovo (Bulgaria) și Țara Românească: (A. FORTESCUE, *The Orthodox Eastern Church*, pp. 305, 317, 328.). Tot astfel, Arhiepiscopul Muntelui Sinai poartă titlul de exarh, însă atât în cazul său cât și al Bisericii Ciprului, în practica ortodoxă contemporană este preferat titlul de arhiepiscop. *Istoria recentă a titlului*: pe 28 februarie 1870, lupta dintre greci și bulgari pentru controlul Bisericii din Bulgaria a culminat cu hotărârea sultanului otoman Abdul-Aziz de a crea o structură bisericească bulgară separată, cunoscută sub numele de Exarhatul Bulgar, condus de un ierarh care purta prin urmare titlul de exarh, nu pe cel de patriarh. Biserica Bulgariei a devenit astfel independentă de Patriarhia greacă de Constantinopol, însă Exarhul Bulgariei își avea reședința tot la Constantinopol, în capitala Imperiului Otoman. Capul Bisericii Georgiei, autocefală din anul 750, poartă, începând cu anul 1008, titlul Catolicoși-Patriarhi ai Iviriei (adică ai Caucazului). În anul 1802, când Rusia imperială a anulat independența Bisericii Georgiei, primatul Georgiei (de etnie rusă) purta în cadrul Sfântului Sinod al Bisericii Ruse de la Sankt Petersburg titlul de Exarh al Georgiei (A. FORTESCUE, *The Orthodox Eastern Church*, pp. 304–305.). Pe 7 aprilie 1917, Patriarhia Georgiei a fost restabilită, întâistătătorul ei purtând titlul de Catolico-Patriarh al întregii Georgii. Autocefalia acesteia a fost recunoscută în anul 1943 de Biserica Rusiei și de Patriarhia Constantinopolului pe 3 martie 1990. Astăzi, în Biserica Ortodoxă, exarhul este de obicei un trimis al Patriarhului. Frecvent, acesta guvernează în numele patriarhului o Biserică din afara teritoriului de origine al Patriarhatului.

Termenul *primat* derivă de la latinul *primus* = primul, care în „Biserica Veche a fost folosit mai mult în Apus, dar starea de fapt sau demnitatea pe care o exprima acest cuvânt a existat și în Răsărit, în forme variate de denumire și cuprins

Astfel, în Statele Unite ale Americii există, printre alții, exarhi care reprezintă Patriarhiile sârbă, română, bulgară și ierusalemitănească. Exarhii aflați sub autoritatea Patriarhiei Ierusalimului poartă titlul de „Exarhi ai Sfântului Mormânt”. În anul 1972, *Episcopul José* și Biserica Națională Mexicană au fost acceptate în *Biserica Ortodoxă din America* sub numele de „*Exarhatul de Mexico*”, avându-l ca exarh pe Arhiepiscopul *Dimitrie al Dallas-ului și al Sudului* (care are în grijă și Exarhatul de Mexico, pe lângă însărcinările lui pastorale privind propria-i *Eparhie a Sudului*). Sub autoritatea *Patriarhiei orientale ortodoxe a Antiohiei* se află un Exarh al Indiei care poartă străvechiul titlu de Mafrian, însă în mod obișnuit acesta este numit *catolicos*. Acesta nu trebuie confundat însă cu întâistătătorul *Catolicosatului Răsăritului*, și acesta cu sediul în India. În *Biserica Ortodoxă Română* mitropolii de Târgoviște și apoi București, precum și mitropolii Sucevei, apoi Iașilor au purtat multă vreme titlul de Exarhi ai Plaiurilor. Acest titlu bisericesc semnifică faptul că ierarhii respectivi erau învestiți cu drept de jurisdicție canonică extrateritorială, adică peste limitele administrative tradiționale ale eparhiilor lor. Astfel, ei și-au exercitat jurisdicția asupra credincioșilor ortodocși din diferite alte zone precum Valea Timocului, Transilvania, Maramureșul istoric, Pocuția și Transnistria. După reactivarea Mitropoliei Basarabiei în anul 1992, aceasta a primit (octombrie 1995) și titlul de Exarhat al Plaiurilor, la ea putând adera, extrateritorial, și comunități ortodoxe române din afara Republicii Moldova. Statutul de Exarhat al Plaiurilor a fost recunoscut Mitropoliei Basarabiei de autoritățile Republicii Moldova odată cu recunoașterea juridică a existenței mitropoliei înseși. Conform Statutului de Organizare și funcționare a Bisericii Ortodoxe Române, în cadrul fiecărei eparhii poate exista un exarh al mănăstirilor. Acesta, numit de către *chiriarh* dintre *arhimandriții* sau *protosinghelii* din eparhia respectivă, face parte din corpul de control al episcopului și are „atribuții generale de îndrumare, de inspecție, de control la mănăstiri și de referent pentru problemele mănăstirești” și poate conduce Sectorul Exarhatul mănăstirilor (administrarea mănăstirilor la nivel eparhial făcându-se prin intermediul acestui departament) (art. 109, în special litera b)). El face parte și din *Consiliul Eparhial*, cu vot consultativ (art. 96 (5)) și, în cadrul acesteia, este membru de drept al Permanenței Consiliului eparhial (art. 101). Cf. „Exarh - OrthodoxWiki”, <<https://ro.orthodoxwiki.org/Exarh>>, 27 ianuarie 2020.

jurisdicțional”³⁵; este de fapt, vorba despre episcopul „unei biserici *autocefale* și *autonome*, dar nu cu un titlu specific”³⁶.

În țara noastră, titlul de *mitropolit primat* a apărut ca o consecință a «unificării administrațiilor bisericești din amândouă Principatele Române», realizată în urma unificării definitive a tuturor ramurilor de activitate publică desăvârșită în 1862, pentru a designa poziția pe care o avea întâistătătorul Bisericii Ortodoxe Române în raportul său cu ceilalți ie-

³⁵ Manea M. CRISTIȘOR, „Titlatura de «Primat» în Biserică”, în: *Studii Teologice*, XVII, 1–2 (1965), p. 45; Ioan-Vasile LEB, „Primatul în Biserică”, în: *Arhid. prof. univ. dr. Constantin Voicu Dr. H. C. Universitatea Oradea - o viață în slujba bisericii și a școlii românești*, Nicu DUMITRAȘCU (ed.), EIB-MBOR, București, 2005, pp. 279–288.

³⁶ M.M. CRISTIȘOR, „Titlatura de «Primat» în Biserică”, p. 45. Iată mai multe date despre acesta: „Primat (lat. *primus*, primul) este un titlu acordat anumitor episcopi în diferite Biserici creștine. În funcție de tradiție, poate să denote autoritate și jurisdicție, sau poate fi un simplu titlu ceremonial. În Bisericile ortodoxe, termenul este folosit în sensul general de cap al unei biserici *autocefale* sau *autonome*, dar nu ca un titlu specific. Așadar, Patriarhul Moscovei și al întregii Rusii, Catholicosul Patriarh al întregii Georgii, Arhiepiscopul de Atena sau Patriarhul României sunt toți, în egală măsură, primați ai Bisericilor naționale pe care le conduc, indiferent de titlul pe care îl poartă. În Biserica Catolică, primatul este un arhiepiscop (sau foarte rar un episcop sufragane) al unui sediu episcopal (numit *primas*) care are o întâietate ceremonială în fața celorlalte sedii episcopale în provincia ecleziastică, sau în fața sediilor episcopale din întreaga regiune, precum o biserică „națională”, în termeni (istorici) politico-culturali. Această întâietate nu acordă însă nici o autoritate asupra celorlalți episcopi, precum autoritatea Mitropolitului. Titlul este des întâlnit în țările tradițional catolice (Austria, Ungaria, Polonia, Cehia etc.), și este pur onorific, neavând parte de nici un drept în CIC. Primații sunt de obicei numiți Cardinali, și sunt în general aleși să prezideze peste Conferințele Episcopale. Titlul de primat, așa cum este el perceput în Biserica Catolică, echivalează titlului de Exarh în Bisericile răsăritene. În Statele Unite, Arhiepiscopul de Baltimore este numit și primat onorific, dat fiind faptul că Arhidieceza de Baltimore a fost prima dieceză în SUA. Arhiepiscopului de Baltimore îi este recunoscută întâietatea ceremonială în fața tuturor celorlalți episcopi din țară. Cf. „Primat”, *Wikipedia*, <<https://ro.wikipedia.org/w/index.php?title=Primat&oldid=9338237>>, 27 ianuarie 2020.

rarhi ai țării. Acest titlu a fost întrebuințat în proiecte de legi încă din 1863, folosit în legi sancționate în 1864 și consacrat la 11 ianuarie 1865; termenul de *mitropolit primat* a exprimat în țara noastră „o demnitate intermediară între cea de mitropolit și cea de patriarh, corespunzătoare celei de arhiepiscop și exarh din ierarhia administrativă a Bisericii Vechi. Când condițiile istorice, politice și geografice au evoluat, au permis întăistătorului Bisericii noastre să ia titlul de patriarh, atunci demnitatea de «Mitropolit Primat» a fost absorbită și depășită de cea de «Patriarh» și o dată cu aceasta și cuvântul care exprima această noțiune a fost părăsit, rămânând astfel, ca demnitățile înalte în ierarhia jurisdicțională-administrativă a Bisericii Ortodoxe Române, numai cea de mitropolit și de patriarh”³⁷.

Cuvântul *patriarh*³⁸, după unii, ar deriva din cuvintele grecești *πάτερ* = tată și *άρχων* = șef, conducător, primul, protopărinte, iar după alții, de la *πάτριά* = patrie, țară, neam și *άρχων* = primul, căpetenie (șef, conducător, protopărinte), în „înțelesul de căpetenie a unui neam”³⁹.

Un bun canonist al Bisericii noastre, referindu-se la această înaltă demnitate bisericească, a arătat, între altele: „După părerea unor canoniști, despre existența unui teritoriu patriarhal – fără a se pomeni însă în mod expres noțiunea de patriarh – se face mențiunea că încă din textul canonului 6 al Sinodului I Ecumenic. Termenul de patriarh – folosit în

³⁷ M.M. CRISTÎȘOR, „Titulatura de «Primat» în Biserică”, pp. 86–87.

³⁸ Despre demnitatea de *Patriarh*, vezi la: Vasile POCITAN, *Geneza demnității patriarhale și Patriarhatele Bisericii Ortodoxe*, București, 1926, pp. 5–7; Gheorghe SOARE, *Temeiuri canonice pentru prerogativele patriarhului în Biserica Ortodoxă*, EIBMBOR, București, 1950, pp. 1–12; Mihail COSTANDACHE, „Patriarhia și demnitatea de patriarh în Biserica Ortodoxă”, în: *Orthodoxia*, XVII, 2 (1965), pp. 225–249; Nicolae DURA, „Întăistătorul în Biserica Ortodoxă”, în: *Studii Teologice*, XL, 1 (1988), pp. 15–50; Irimie MARGA, „Instituția patriarhatului în Biserică”, în: *Mitropolia Ardealului*, XXXV, 6 (1990), pp. 50–60.

³⁹ I. MARGA, „Instituția patriarhatului în Biserică”, p. 50.

actele Sinodului IV Ecumenic [451] ... introducea, de fapt ... formal ... în Istoria Bisericii ... demnitatea de patriarh"⁴⁰; de precizat că, în

„aceeași ședință și prin aceeași hotărâre, episcopului de Ierusalim i se recunoaște o poziție egală cu a celorlalte scaune patriarhale și astfel își face intrarea în viața Bisericii sistemul patriarhiei onorifice, adică a situării în fruntea lumii creștine a celor cinci scaune patriarhale: Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim”⁴¹.

Amintim că, în Biserica veche, pe lângă titlul, dar și demnitatea de patriarh, au fost în uz „în înțeles onorific și titlurile de *papă* și de *catolicos*”; de pildă, de papă la Roma și Alexandria; de catolicos în Bisericile nestoriene monofizite, precum și în Biserica Ortodoxă a Iviriei, Gruziei sau Georgiei⁴²; cuvântul *catolicos*, derivă din grecescul *καθολικός* = general, universal; prin urmare, catolicosul este primatul sau patriarhul unor biserici răsăritene, după cum deja s-a spus: nestoriene, monofizite și ortodoxe, care astăzi sunt: Biserica Creștină Monofizită Armeană, cu scaunul la Ecimiadzin; Biserica Creștină Persană Nestoriană, cu reședința la Seleucia și Biserica Ortodoxă Gruzină (Georgiană), cu scaunul la Tbilisi⁴³; de remarcat că, încă din vechime, prerogativele pa-

⁴⁰ N. DURA, „Întâistătătorul în Biserica Ortodoxă”, pp. 18–19.

⁴¹ M. COSTANDACHE, „Patriarhia și demnitatea de patriarh în Biserica Ortodoxă”, p. 231; Louis DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, vol. I, E. de Boccard, Paris, 1911, p. 524.

⁴² M. COSTANDACHE, „Patriarhia și demnitatea de patriarh în Biserica Ortodoxă”, pp. 235–236.

⁴³ Iată mai multe date despre această înaltă demnitate bisericească: „Titlul de *catolicos* sau *catholicos* (plural *catholicoi*) este un titlu folosit de episcopul, conducătorul unor biserici creștine din Orientul Mijlociu. Cu excepția episcopului conducător al Bisericii Georgiei, majoritatea acestor biserici s-au separat de Biserica Ortodoxă ca rezultat al unor dispute hristologice în timpul primului mileniu al Bisericii lui Hristos. Cuvântul *catolicos* vine din grecescul *καθολικός* (*katholikos*), pl. *καθολικοί*, care înseamnă cu privire la întreg, universal, general. Se pare că titlul a

triarhului, pe care le-au avut la început mitropolii, au fost extinse și asupra episcopilor din fiecare patriarhat⁴⁴.

Din Biserica Apuseană (mai apoi, Romano-Catolică) amintim doar două demnități: cea de *papă* și cea de *cardinal*, fiindcă despre încă două (de episcop și de primat) s-a vorbit în cele de mai sus.

Termenul *papă* vine din latinescul *papa*⁴⁵ = părinte, cuvânt folosit încă de timpuriu în Biserica primară, în cazul de față, de către episcopul Romei, care se consideră „capul”⁴⁶ Bise-

apărut printre bisericile de la marginea răsăriteană a Imperiului Roman și în interiorul Imperiului Persan de-a lungul secolelor al III-lea și al IV-lea. Patriarhia Antiohiei cuprinde majoritatea acestei zone. La sfârșitul secolului al V-lea, majoritatea episcopilor locali foloseau titlul de *catolicos*. Astfel, la acea vreme, *catolicos* nu era sinonim cu *patriarh*. În timpul disputelor hristologice, mare parte din aceste catolice au respins poziția ortodoxă așa cum era exprimată la Sinoadele Ecumenice, aderând la principalele erezii nestoriene sau monofizite. Doar Biserica Ortodoxă a Georgiei a rămas ortodoxă și a păstrat folosirea cuvântului *catolicos* în titlul episcopului conducător: Sfințitul și Fericitul, Catolicos-Patriarh al întregii Georgii”. Cf. „Catolicos - OrthodoxWiki”, <<https://ro.orthodox-wiki.org/Catolicos>>, 27 ianuarie 2020.

⁴⁴ Despre aceste prerogative, Nicolae Dura a spus următoarele: „O dată cu instituirea patriarhatului, prerogativele pe care le-au avut inițial mitropolii – în calitate de întâistătători ai eparhiilor mitropolitane respective – au fost atribuite patriarhilor (can. 4, I Ec.; 9, 17, IV Ec.; 11, VII Ec.). Aceste prerogative atribuite patriarhului și Sinodului patriarhal s-au extins nu numai asupra mitropoliților, ci și asupra episcopilor din cuprinsul întregului patriarhat. Prerogativele întâistătătorilor Bisericilor autocefale de astăzi – cu titlul de arhiepiscop, mitropolit și patriarh – sunt, deci, în esența lor, aceleași pe care le-au avut odinioară mitropolii (Can. 34 Apost.; 4, 6 I Ec.; 2, 3, II Ec.; 9, 17, 28 IV Ec.; 11 VII Ec.)”. Cf. N. DURA, „Întâistătătorul în Biserica Ortodoxă”, pp. 22–23.

⁴⁵ E. A LIVINGSTONE, Frank Leslie CROSS, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, II, Oxford University Press, Oxford, 1978, p. 1109.

⁴⁶ „Papa Romei... este ... episcopul și patriarhul Romei și lider spiritual suprem al Bisericii Romano-Catolice și Ortodoxe al bisericilor Catolice de Rit Răsăritean (printre care și Biserica Greco-Catolică), care formează împreună Biserica Catolică. După tradiția catolică, de când Sfântul Petru a început să predice Evanghelia și l-a numit ca succesor al său pe un înțelept bătrân din Roma, sfântul Lin (latină, papa Linus), ce-

ricii Creștine Universale, adică un primat jurisdicțional; în realitate, însă, Ortodoxia îi acordă doar un primat de onoare, în conformitate cu hotărârile, în acest sens, ale Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon din anul 451.

Cuvântul *cardinal* derivă din latinescul *cardinalis* = foarte important, iar acesta, de la *cardo*, „axul ușii”, adică „axul de care este prins un cadran”; este o funcție ierarhică acordată în exclusivitate de papa Romei celor mai importanți colaboratori ai săi. Forma completă a titulaturii este „*Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalis*”, Cardinal al Sfintei Biserici Romane⁴⁷.

Cât privește treptele inferioare episcopului, aminteam, mai sus, că ele sunt: *horepiscopii*, *episcopii ajutători*, *episcopii vicari*, *arhiereii vicari*, *periodepții* (periodevții sau periodeuții, numiți de alții și episcopi) și *vizitatorii* (numiți de unii și episcopi); în Biserica Africană romană mai erau *interventorii* sau *intercesorii*⁴⁸.

tatea a devenit sediul Bisericii Universale. La început, succesorii Sfântului Petru erau numiți doar episcopi ai Romei. Titlul de "Papă" intră în folosință multe secole mai târziu. Înainte de 1870, Papa, ca un lider secular, conducea asupra unei mari părți din Italia, cunoscută ca și State papale. După Pactul de la Lateran însă, oficiul și autoritatea sa sunt cunoscute ca și Pontificatul Vaticanului". Din 2006 Sfântul Scaun a renunțat la titulatura de „Patriarh al Occidentului”. Cf. „Papă”, *Wikipedia*, <<https://ro.wikipedia.org/w/index.php?title=Pap%C4%83&oldid=12942618>>, 27 ianuarie 2020.

⁴⁷ Vezi „Cardinal”, *Wikipedia*, <<https://ro.wikipedia.org/w/index.php?title=Cardinal&oldid=13213968>>, 27 ianuarie 2020.: „Cardinalii formează toți la un loc, Colegiul Cardinalilor. Acestui for îi revine din anul 1179 prerogativa alegerii fiecărui nou papă. În 1586 numărul cardinalilor a fost fixat la 70. Ulterior această prevedere a fost modificată. Drept de vot au doar cardinalii care nu au împlinit vârsta de 80 de ani. În anul 2006, numărul celor care îndeplineau această condiție era de 120, număr maxim fixat de papa Paul al VI-lea. În fruntea Colegiului Cardinalilor stă Cardinalul-Decan. Această funcție este îndeplinită în prezent de cardinalul Angelo Scidano. Cardinalul-Decan poartă în mod tradițional și demnitatea de episcop de Ostia”.

⁴⁸ I. FLOCA, *Dreptul canonic ortodox, Legislație și administrație bisericească*, vol. I, p. 312.

După ce creștinismul s-a răspândit din cetăți și din orașe la sate, care erau la o distanță oarecare de cele dintâi, iar ierarhului din „centrul” cetății îi era greu să supravegheze îndeaproape viața bisericească din întreaga sa eparhie, s-a creat necesitatea apariției horepiscopilor (ἐπισκοποι τῶν ἀγρών sau χωρεπίσκοποι), adică cea a episcopilor de/de la țară⁴⁹; cât privește rangul și atribuțiile lor, păreri istoricilor, teologilor și ale specialiștilor în Drept bisericesc sunt împărțite; unii susțin că ei aveau hirotonie întru arhiereu, iar alții, că numai hirotonie întru preot; ei nu aveau dreptul să hirotonească preoți și diaconi în localitățile în care erau trimiși spre păstorire, tocmai pentru a nu se produce tulburare în administrația eparhiei respective; astfel că hirotonia preoților și diaconilor era numai de resortul episcopului eparhiot⁵⁰; noi credem că, într-o primă fază, conform Canonului 4 al Sinodului de la Antiohia, horepiscopii au avut hirotonia de arhiereu, dar, mai târziu, în urma unor ingerințe ale acestora în atribuțiile episcopilor eparhioți (titulari), care ar fi produs tulburare și conflict între cei doi, horepiscopii n-ar mai fi fost hirotoniți în treapta de arhiereu, ci numai în cea de preot, ei rămânând un gen de inspectori eparhiali în parohiile de la sate; treapta horepiscopului a apărut atât în Răsărit, cât și în Apus în sec. IV și a durat, până cel mult în sec. XII-XIII; cu toate acestea, treapta horepiscopului mai există în Biserica Maronită (care, în zilele noastre, are o largă răspândire în lume, dar cu puțini credincioși și anume în: Orientul Mijlociu, în Australia, în America de Sud, America de Nord și Canada); de asemenea, în Biserica Siro-Iacobită din India și în Biserica Ortodoxă a Ciprului⁵¹.

⁴⁹ C. ION, „Instituția horepiscopilor în Biserica veche”, în: *Studii Teologice*, XIV, 5–6 (1962), p. 308; Ghenație ENĂCEANU, „Horepiscopii”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, III (1877 1876), pp. 227–230; Constantin ENESCU, „Despre horepiscopi”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, XXIII (1897 1896), pp. 525–553; Constantin NAZARIE, „Horepiscopii”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, XXXVII (1910 1909), pp. 1260–1265.

⁵⁰ C. ION, „Instituția horepiscopilor în Biserica veche”, pp. 304–308.

⁵¹ C. ION, „Instituția horepiscopilor în Biserica veche”, p. 326.

În unele zone creștine, din necesități administrativ-bisericesti și pastoral-misionare, încă de timpuriu, locul horepiscopilor a fost luat de către *episcopii ajutători*, care „rezidau în aceeași localitate cu episcopii eparhioți, erau dependenți de aceștia în toată activitatea lor și îndeplineau numai acele lucruri care li se încredințau sau li se delegau de către episcopii cetăților pe lângă care funcționau”⁵²; uneori, datorită extinderii teritoriului eparhiei, unii episcopi ajutători erau trimiși să se așeze și în alte localități ale acesteia.

Cu vremea, însă, episcopii ajutători (datorită influenței terminologiei latinești) au fost numiți *episcopi vicari* (cu hirotonie întru arhieru) sau numai *vicari* și ceva mai târziu, *episcopi locotenenți*⁵³; de precizat că numele *vicar*, de la latinescul *vicarius*, înseamnă locțiitor, respectiv, locțiitorul episcopului eparhiot; acest titlu și demnitate s-a păstrat în Apus până la mijlocul secolului al XI-lea, pe când în Răsărit, episcopii vicari „n-au dispărut niciodată din viața bisericească”⁵⁴.

Aceeași misiune a episcopului vicar o îndeplinește și *arhieru vicar*, demnitate ierarhică egală episcopului, întâlnită în Biserica Ortodoxă Română; arhieriei vicari, asemenea episcopilor vicari, sunt hirotونيți pe numele (cu numele) unor orașe din țara noastră, de obicei, din cadrul eparhiei respective (din care face parte); la noi, s-a împământenit tradiția ca episcopii vicari să fie la Arhiepiscopie, iar arhieriei vicari la Episcopie⁵⁵.

⁵² Eugen C. MARINA, „Episcopii ajutători și episcopii vicari. Studiu istoric-canonic”, în: *Studii Teologice*, XVII, 7–8 (1965), p. 420.

⁵³ E.C. MARINA, „Episcopii ajutători și episcopii vicari. Studiu istoric-canonic”, p. 432.

⁵⁴ E.C. MARINA, „Episcopii ajutători și episcopii vicari. Studiu istoric-canonic”, p. 430.; în Biserica noastră, episcopii vicari sunt pomeniți în Legea Sinodală din 14 decembrie 1872, art. 32, unde sunt numiți arhieriei locotenenți, aleși de către Sf. Sinod, cu aprobarea (înțelegerea) guvernului.

⁵⁵ *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române: extras.*, EIBMBOR, București, 2003, p. 33.

În unele localități din Biserica primară, din sec. IV încoace, horepiscopii au fost înlocuiți cu *peridepții* (periodevții sau periodeuții), conform Canonului 57 Laodiceea; ei „îndeplineau sarcini speciale în Biserică, având calitatea de inspecitori împuterniciți ai episcopului eparhial, căruia îi raporta rezultatele inspecției lor”⁵⁶; unii i-au numit *episcopi peridepți*⁵⁷, adică în rang de arhieru, ipoteză puțin probabilă, ca și în cazul horepiscopilor.

Între slujitorii Bisericii primare se numără și *vizitatorii* (după unii, episcopii vizitatori), pe care îi aflăm încă din sec. V-VI, alături de horepiscopi și peridepți; lor „li se încredințau ... între altele ... sarcini de a pregăti alegerile eparhiale, pentru a se evita tulburările care se produceau cu această ocazie”; noi credem (ca și în cazul majorității horepiscopilor și peridepților) că nu aveau hirotonie întru arhieru, fiind, doar niște reprezentanți ai episcopului eparhiot, respectiv, un inspector sau în uzul actual, un gen de consilier eparhial; până la apariția a noi argumente referitoare la „arhieria” horepiscopilor, peridepților și vizitatorilor (care, la acea vreme, ar fi fost în număr foarte mare, sub oblăduirea episcopului eparhiot), rămânem la ideea că majoritatea acestora n-au fost ierarhi, arhieriei.

Aminteam mai sus, că, în această vreme, în Biserica Africană exista și o altă categorie de clerici și anume: *intervenatorii* și *intercesorii*, care aveau încredințări asemănătoare cu cele ale vizitatorilor⁵⁸.

⁵⁶ E.C. MARINA, „Episcopii ajutători și episcopii vicari. Studiu istoric-canonic”, p. 427; F.R. TEODORESCU, „Episcopii eparhioți în Biserica veche”, p. 33.

⁵⁷ E.C. MARINA, „Episcopii ajutători și episcopii vicari. Studiu istoric-canonic”, p. 427; F.R. TEODORESCU, „Episcopii eparhioți în Biserica veche”, p. 380.

⁵⁸ E.C. MARINA, „Episcopii ajutători și episcopii vicari. Studiu istoric-canonic”, p. 430.

C. A doua treaptă de instituire sacramentală (divină). Presbiteratul (Preoția)

Termenul *presbiter* (preot) vine din limba greacă: *πρέσβυς* = bătrân; *πρεσβύτερος* = mai bătrân, vârstnic, de demult; în cazul de față, nu este vorba de persoane în vârstă, mature, înțelepte, ci, de unele consacrate, hirotonite, în vederea îndeplinirii misiunii de păstori sufletești în diferite comunități creștine⁵⁹; în vechime, acest cuvânt a fost folosit „nu numai

⁵⁹ E. BRANIȘTE, *Liturgica generală*, p. 106; I. FLOCA, *Dreptul canonic ortodox, Legislație și administrație bisericească*, vol. I, p. 308.; referitor la treapta *preoției* (*presbiteratului*), ni se face următoarea lămurire: „La început, tuturor celor aleși de Sfinții Apostoli pentru sarcina grea și marea răspundere a păstoririi primelor comunități creștine, li se dădea denumirea generală de *presbiteri* (*πρεσβύτεροι*), pentru că aceștia erau aleși, de preferință, dintre persoanele mai în vârstă (*πρεσβύτερος* = mai bătrân, de la *πρέσβυς* = bătrân); era vorba, deci, de persoane care prezentau garanția maturității, a înțelepciunii și a experienței necesare pentru conducerea comunităților. Acești *presbiteri* nu sunt însă niște simpli *bătrâni* (cum e tradus în general termenul de *presbiter* în Bibliile protestante), care ar fi îndeplinit niște simple funcții onorifice, de natură administrativă, gospodărească sau economică, cum cred unii. Din Faptele Apostolilor (XIV, 23), se vede clar că *presbiterii* erau instituți de Sfinții Apostoli prin hirotonie și rugăciuni, după o vreme de post; ei nu mai erau deci niște simpli bătrâni, ci persoane alese și *consacrate*, consfințite printr-o ceremonie liturgică (ceea ce nu era cazul cu *bătrânii* evreilor); aceștia erau înzestrați cu un har special, în vederea îndeplinirii misiunii lor de păstori ai primelor comunități creștine. Ei formau *ierarhia Bisericii primare* ... Presbiterii aceștia erau deci de fapt *preoți* și cea dintâi dintre funcțiile lor era cea liturgică, pentru că în epoca apostolică și încă multă vreme după aceea întreaga viață religioasă a comunităților creștine se concentra în cult și se dezvolta în strânsă legătură cu el. Împreună cu Sfinții Apostoli, ei alcătuiau ceea ce Sfântul Apostol Pavel numea *πρεσβυτεριον* (vezi, I Tim [otei], IV, 14), adică un fel de *colegiu sacerdotal*, ceata preoțească, între ale cărei datorii și drepturi era și aceea de a coliturghisi cu apostolii, la săvârșirea hirotoniei sau consacrarea slujitorilor bisericești”. Cf. E. BRANIȘTE, *Liturgica generală*, p. 106.; tot despre preoți, vezi la: Eugen C. MARINA, „Despre preoți și diaconi în Sfintele canoane”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, LXXXIII, 11–12 (1965), pp. 1068–1071.

cu însemnarea de *mai înaintat în vârstă*, dar și cu înțelesul de *căpetenie, mai mare în popor*, îndeosebi la plural: *οἱ πρεσβύτεροι*⁶⁰; acest cuvânt, ce se referă la „mai marii poporului” îl întâlnim în Israel, în Asia Mică, în Grecia și Egipt, dar el a fost împrumutat de creștini de la evrei⁶¹.

În diferite cărți ale Noului Testament, „alături de întrebuințarea cu însemnarea sa etimologică: *mai înaintat în vârstă* (Lc. XV, 25; Ioan VIII, 9; Fapt. Ap. II, 17; I Tim. V, 12), *străbunul ori bătrânul* (Mt. XV, 2; Mc. VII, 3, 5; Evrei XI, 2; Apoc. IV, 4, 10; V, 5 etc.), precum și cu sensul de *căpetenii* ale poporului iudaic, termenul *πρεσβύτερος*, în deosebi la plural: *οἱ πρεσβύτεροι*, este folosit și cu înțelesul de *mai marii în rândul creștinilor, slujitorii bisericești*, pe scurt, *preoții*”⁶².

În mod obișnuit, în limba greacă, noțiunea de *preot* este exprimată prin cuvântul *ιερέυς* = slujitor; în lumea creștină, slujitor bisericesc, *preot*; de pildă, în anumite cărți din Noul Testament, Iisus Hristos „este numit, de mai multe ori, *preot* (*ιερέυς*, în ... Epistola către Evrei ... V, 6; VII, 15, 17, 21) și *arhiereu* (*ἀρχιερέυς*, ... în aceeași epistolă ..., II, 27; III, 1; IV, 14, 15; V, 10; VI, 20; VII, 26; IX, 11”⁶³.

În limba română, pentru treapta de presbiter (lat. *presbyter*), se folosește de multă vreme cuvântul *preot* și că „în toate textele din Noul Testament, unde se întâlnește termenul grecesc *πρεσβύτερος*, în înțeles de slujitor al Bisericii (Fap. Ap. XI, 30; XIV, 23; XV, 2, 4, 6, 22, 23; XV, 41, D. Vulg. etc.; XVI, 4; XX, 17; XXI, 28; I Tim. V, 17, 19; Tit I, 5; Iacob V, 14; I Petru V, 1; II Ioan 1, III Ioan 1), trebuie folosit în limba română, termenul *preot*”⁶⁴; aminteam mai sus că, în diferite texte biblice, în termenul presbiter se ascundea și „demnitatea de episcop” iar „când era vorba despre *πρεσβύτεροι*,

⁶⁰ I. MOISESCU, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, p. 8.

⁶¹ I. MOISESCU, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, p. 8.

⁶² I. MOISESCU, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, p. 9.

⁶³ I. MOISESCU, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, p. 9.

⁶⁴ I. MOISESCU, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, p. 12.

adică de „ceata preoților”, ea cuprindea, de fapt, cele trei trepte ierarhice: *episcopatul*, *presbiteratul* și *diaconatul*⁶⁵.

De reamintit că, de la Sfinții Apostoli, prin urmașii lor, Episcopii, cea de a doua treaptă de instituire sacramentală (de drept divin) Presbiteratul (Preoția) s-a transmis, neîntrerupt, prin succesiune apostolică, până în zilele noastre, și de aici, până la sfârșitul veacurilor.

D) Trepte de instituire bisericească (omenească) derivate din presbiterat (preoție)

Din treapta presbiteratului (preoției) se desprind alte două categorii ierarhice, care au harul *hirotoniei*, dar poartă diferite denumiri și anume: 1) a *clerului de mir* (căsătorit) și 2) a *clerului monahal*.

Din *clerul de mir* au rezultat: *preotul rural* (de la țară), *preotul cetății* sau *urban*; *preotul paroh* (preotul fiecărei parohii), *preotul protos* (din fruntea unui sobor de preoți, la diferite slujbe bisericești), *preotul ajutător* (cel de al doilea preot dintr-o parohie ș.a.m.d.), *capelanul* (preotul care slujea/slujeste la diferite capele), *cooperatorul* (s-a folosit în cazul unor clerici din Bucovina și Basarabia), *protoiereul* (urmașul ho-repiscopului), *protopopul* sau *blagocinul* (ultimul după terminologie rusească, blago - чинны = administrator, proistos, preot mai mare peste o plasă), toți în fruntea unui protopopiat, care avea/are, în cadrul acestuia, un oarecare număr de parohii; numărul parohiilor dintr-un protopopiat variază de la caz la caz (în funcție de organizarea administrativă, politică sau de spectrul geografic); tot din rândul preoților au mai făcut parte *protopresbiterul*, *arhipresbiterul* (titulaturi ce indicau întâietatea acestora în fața unui preot obișnuit, chiar și în cea a unui preot paroh), *arhipresbiterul stavrofor* (adică, purtător de cruce) și *arhipresbiterul mitrofor* (purtător

⁶⁵ I. MOISESCU, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, pp. 8–15; Ioan V. COVERCĂ, „Protopopii în trecutul Bisericii Ortodoxe Române”, în: *Glasul Bisericii*, XXI, 7–8 (1962), pp. 756–768.

de mitră, cum este cazul clericilor de sub fosta și actuala oblăduire rusească și cum a fost o vreme și în Biserica noastră); pentru activitate deosebită pe tărâm administrativ-bisericesc, pastoral-misionar, cultural ș.a. s-a acordat / se acordă unor clerici (preoți) distincții, precum cea de *sachelar* (purător de brâu albastru), *iconom* (de brâu roșu); mai nou, „brâu albastru și căptușeală albastră la giubea (greacă), iar la slujbele divine bederniță”) și *iconom stavrofor* (purător de brâu și cruce; înainte, brâu roșu și cruce; mai nou, brâu albastru cu cruce); protopopii au purtat / poartă brâu roșu, iar alții și cruce⁶⁶.

Din *clerul monahal*, preotul călugăr este numit *ieromonah*; de aici și câteva demnități monahale, precum: *sincelul* și *protosincelul*; în vechime, *sincelul* era un preot călugăr „ce locuia în preajma episcopului și care, potrivit canonului 12 al Sinodului VI ecumenic, a devenit consilierul și spiritualul (duhovnicul) său, ocupând chiar scaunul episcopului după moartea acestuia (până la o nouă alegere de ierarh). Cel mai bătrân dintre sinceli se numea *protosincel*. Instituția sincelilor a crescut mult între sec. VIII-X, apoi a scăzut, astfel că, azi, funcția lor nu mai există în Biserica Ortodoxă, devenind numai titlu de onoare care se acordă călugărilor evidențiați în activitatea lor (var.: singhel s.m. – din gr. *singhellos*)⁶⁷; din *protosincel* a luat ființă cuvântul și rangul monahal *proto-singhel* (πρωτοσύνγελλος)⁶⁸; în Statutul de organizare și funcționare al Bisericii noastre, din 2008, vechea titulatură

⁶⁶ I. FLOCA, *Dreptul canonic ortodox, Legislație și administrație bisericească*, vol. I, p. 308; *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române*, pp. 402–403.

⁶⁷ Cf. „dexonline”, <<https://dexonline.ro/definitie/sincel>>, 27 ianuarie 2020.

⁶⁸ În conformitate cu Art. 81, alineatul 2, din *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, București, 2008: „Rangurile monahale sunt: arhidiacon, singhel, protosinghel, arhimandrit, în cazul călugărilor și stareță cu cruce (stavroforă), în cazul călugărițelor”. Cf. „Protosinghel - OrthodoxWiki”, <<https://ro.orthodoxwiki.org/Protosinghel>>, 27 ianuarie 2020.

monahală *sincelul* este păstrată prin cea de *singhel* (singhelul)⁶⁹; un alt titlu monastic este cel de *egumen* (fost igumen), în neogreacă: *igúmenos/egumenos*; în Biserica noastră a apărut, se pare, în sec. XIV și a fost aproape complet abandonat în secolul al XX-lea; după anul 1990 a început să fie folosit din nou; după Regulamentul de organizare și funcționare a Bisericii Ortodoxe Române din 2008, termenul și demnitatea de *egumen* s-a acordat călugărilor care conduc duhovnicește un schit; pe când *starețul*, *stareța* (din slavonescul *star c* , *star ca*), prin delegație din partea chiriarhului (ierarhului) locului, asigură conducerea unei mănăstiri (Cf. Art. 79, alin. 1)⁷⁰; cele două ranguri monahale (*egumen* și *stareț*) se acordă de către ierarhul locului; rangul de *arhimandrit* (din gr. *αρχιμανδριτης*), care înseamnă începătorul turmei (monahale), adică cel mai de frunte dintre monahi, se acordă de către ierarhul locului (cu aprobarea Sfântului Sinod) pentru merite deosebite duhovnicești și administrative (tot prin hirotésie); acest rang este superior celui de *protosinghel*⁷¹, *arhimandrit mitrofor* (purtător de mitră, existent înainte și în Biserica noastră)⁷².

E) A treia treaptă de instituire sacramentală (divină).

Diaconatul

Termenul *διάκονος* (lat. *diaconus*, *minister*) = la origine, *slujitor*, *servitor*, termeni folosiți atât în lumea greacă cât și la evrei, în sensul de slujitori în societate sau la cele sfinte

⁶⁹ „Protosinghel - OrthodoxWiki”.

⁷⁰ „Protosinghel - OrthodoxWiki”; Cf. „Egumen - OrthodoxWiki”, <<https://ro.orthodoxwiki.org/Egumen>>, 27 ianuarie 2020.; pentru stareț, vezi, I. OPREA et alii, *Noul dicționar universal al limbii române*, p. 1538.

⁷¹ Cf. *Statutul pentru organizarea...*, 2008, articolul 81, aliniatul 3; Cf. „Arhimandrit - OrthodoxWiki”, <<https://ro.orthodoxwiki.org/Arhimandrit>>, 27 ianuarie 2020.

⁷² Despre toate titlurile ierarhice, derivate din presbiterat (preoție), vezi și: I. FLOCA, *Dreptul canonic ortodox, Legislație și administrație bisericească*, vol. I, p. 310.

(slujitori ai lui Dumnezeu); cuvântul *διάκονος* mai are înrudiți alți doi termeni: *διακονεῖν* și *διακονία*, și ei folosiți în sensul de slujire atât în societate, cât și din punct de vedere religios⁷³; verbul *διακονεῖν* „este întrebuințat pentru a exprima: a) *lucrarea îngerilor în raport cu Mântuitorul* (Matei IV, 11; Mc. I, 13), b) *lucrarea profeților* (I Petru I, 12), c) *lucrarea Mântuitorului în lume* (Ioan XII, 26), d) *lucrarea credincioșilor în raport cu Mântuitorul* (Mt. XX, 28; Mc. X, 45), e) *diferite feluri de lucrare a slujitorilor bisericești*, potrivit cu harul primit de fiecare (I Petru IV, 10-11), ca: *lucrarea Apostolilor* (n.n., II Cor. III, 3) și a celor care-i ajutau (Fap. Ap. XIX, 22; II Tim. I, 18; Filomon 13) și, îndeosebi, *lucrarea diaconilor* (n.n., Fap. Ap. Vi, 2; I Tim. III, 13)”; iar substantivul *διακονία* „exprimă noțiunea de lucrare religioasă a Bisericii ... a) *lucrarea îngerilor pentru mântuirea credincioșilor* (Evrei I, 14); b) *lucrarea Bisericii de împlinire a operei Mântuitorului de împăcare a omului căzut cu Dumnezeu* (II Cor. V, 18); c) *lucrarea Bisericii de zidire a trupului tainic al lui Hristos* (Efes. IV, 11); ... d) *lucrarea slujitorilor bisericești, în general* (Fap. Ap. VI, 4) ... *slujirea cuvântului* (Fap. Ap. XX, 24); ... e) *lucrarea slujitorilor bisericești, potrivit cu harul primit de fiecare* (I Cor. XII, 5; Rom. XII, 7); ... f) ... *apostolie* (Fap. Ap. I, 17, 25; XXI, 9; Rom. XI, 13; II Cor. IV, 1; VI, 3; XI, 8; I Tim. 1, 12; II Tim. IV, 11) și alte *slujiri* (II Tim. IV, 5; Col. IV, 17) ”⁷⁴; prin urmare, cea de a treia treaptă de instituire divină (diaconatul)⁷⁵, cuprinde în sine slujirea

⁷³ I. MOISESCU, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, pp. 15–16; E.C. MARINA, „Despre preoți și diaconi în Sfintele canoane”, pp. 1065–1068.

⁷⁴ I. MOISESCU, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, p. 17.

⁷⁵ Cei dintâi diaconi amintiți nominal în Noul Testament (Fapte[le Apostolilor], VI, 1-7) în număr de șapte (număr sfânt la evrei) sunt: Ștefan, Filip, Prohor, Nicanor, Timon, Parmena și Nicolae. Ei au fost instituiți prin hirotonie de către Sfinții Apostoli, în vederea unei mai bune organizări a ajutorării săracilor și a meselor frățești de dragoste (agape) din sânul primei comunități creștine, de la Ierusalim; aveau, deci, rolul de simpli ajutători ai Sfinților Apostoli în organizarea operei de asistență socială, orându-i spre a-i scuti pe aceștia de serviciul meselor pentru

lui Dumnezeu și slujirea oamenilor, întotdeauna alături de episcop și de preot; călugării diaconi se numesc *ierodiaconi*; în fruntea diaconilor și ierodiaconilor se află *protodiaconii* și *arhidiaconii*⁷⁶.

F) Trepte de instituire bisericească (omenească) derivate din diaconat, inferioare acestuia (clerul inferior)

Încă de la început, trebuie să precizăm că o seamă din „treptele clerului inferior s-au născut chiar în timpurile de prigonire a Bisericii, altele – cele mai multe – după pacea Bisericii, în secolele IV-VI, când dezvoltarea treptată a cultului și solemnitatea serviciilor divine făceau necesară sporirea numărului de slujitori bisericești”⁷⁷; le vom prezenta pe rând, pe cele mai însemnate.

Cea dintâi treaptă inferioară diaconatului menționată în Noul Testament (Romani 16, 1) este a *diaconițelor*, cuvânt ce derivă din grecescul *ó διάκονος*, în latinește *virgines canonicae*; el nu trebuie confundat cu *văduvele*, *presbiterile* sau *bătrânele* din alte cărți ale Noului Testament, precum I Timotei 5, 9 u.; Tit II, 3 sau cu *fecioarele*, menționate în alte documente ale timpului; *diaconițele* erau consacrate prin hirotésie și pe lângă obligația de a se ocupa de caritatea creștină, li se încredințau și anumite misiuni religioase⁷⁸.

ca să se poată consacra exclusiv propovăduirii Evangheliei. După părerea majorității exegeților, și aceștia făceau parte dintre cei 70 de ucenici ai Mântuitorului, care au alcătuit școala și pepiniera din care Sfinții Apostoli au ales și au hirotontit pe cei dintâi membri ai ierarhiei creștine din toate treptele, începând de la apostoli (ca Justus și Matia) până la diaconi”. Cf. E. BRANIȘTE, *Liturgica generală*, p. 110; I. FLOCA, *Dreptul canonic ortodox, Legislație și administrație bisericească*, vol. I, p. 306.

⁷⁶ I. FLOCA, *Dreptul canonic ortodox, Legislație și administrație bisericească*, vol. I, p. 306.

⁷⁷ E. BRANIȘTE, *Liturgica generală*, p. 126.

⁷⁸ În afară de „îndatoririle în legătură cu asistența și caritatea socială (vizitarea și îngrijirea femeilor bolnave și sărace etc.) ... aveau următoarele funcții liturgice: serveau la agape, păzeau ușile bisericii prin care intrau și ieșeau femeile, supravegheau ordinea și liniștea în sfântul locaș

Termenul *ipodiaton* sau *subdiaton* derivă din cuvintele grecești: *ὁ ὑποδιάκονος* ori *ὁ ὑπηρέτης*; ei sunt pomeniți încă din secolul III; pentru a intra în rândul clerului inferior diaconului, ipodiatonii sau subdiatonii erau hirotesii și nu hirotonii; aveau însemnate încredințări în cadrul cultului divin⁷⁹.

O altă treaptă de drept omenesc, inferioară diaconului, a fost *anagnostul*, *lectorul* sau *citețul*, nume ce derivă din cuvintele grecești și latinești: *ὁ ἀναγνώστης* și *lectorianus*; *anagnotii* sunt pomeniți în documentele vremii din sec. II, III, IV și V; încredințarea lor principală era să citească (și uneori să cânte) părțile din Sfânta Scriptură rânduite să se citească la serviciul divin (lecturile biblice), cu excepția pericopelor Evanghelice, a căror citire era rezervată diaconilor; mai aveau și alte îndeletniciri religioase⁸⁰.

În partea rezervată femeilor și ajutau la botezul femeilor, mai întâi catehizându-le și apoi îndeplinind, la botez, actele rituale pe care clerul ofițiant nu le putea face, din motive de decență; de ex. ajutau pe candidatele la botez să intre în apa baptisteriului, iar după cufundare le prezentau episcopului spre a fi unse cu Sfântul Mir și îmbrăcate în haina albă a neofitilor; numai prin ungere (pe frunte erau făcute de clerici, restul trupului fiind uns de diaconițe (*Const. Apost.* II, 16 și VIII, 28)). Pentru aceasta, în timpul serviciului divin ele purtau, ca și diaconii, orarul și aveau dreptul să se împărtășească în rândul clericilor inferiori. Tot ele, după unele documente, duceau Sfânta Împărtășanie femeilor care nu puteau lua parte la liturghie, făceau toaleta funebră a femeilor după moarte și ajutau la înmormântarea lor". Cf. E. BRANIȘTE, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească arhitectură și pictură creștină*, p. 103.

⁷⁹ Ipodiatonii aveau obligația de a păzi „ușile bisericii în timpul sfințelor slujbe, ca să nu intre vreun necredincios sau vreun nevrednic, supravegheau ordinea și liniștea în biserici la serviciul divin, pregăteau și țineau în bună rânduială sfintele vase, ajutau arhiereului să îmbrace sfintele veșminte și să se spele pe mâini și în general ajutau pe diaconi la slujba altarului. Uneori primeau, împreună cu diaconii, darurile aduse de credincioși la altar, aveau grijă de mormintele martirilor de iluminăția bisericilor și de toate cele necesare pentru serviciul divin". Cf. E. BRANIȘTE, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească arhitectură și pictură creștină*, p. 104.

⁸⁰ „Tot ei făceau și alte lecturi, întâmplătoare, din cadrul adunărilor de cult: acte martirice sau vieți de sfinți, epistole pastorale etc. Ei

O treaptă importantă din clerul inferior a fost *psaltul*, *cantorul* sau *cântărețul* (care derivă de la cuvintele grecești și latinești *Ὠψάλτης*, *ὁ ψαλτωδός*, psalmista, cantor), care a fost posterioară „lectorului și un fel de dedublare a lui”⁸¹.

Încă din epoca apostolică (Cf. Epistolei I către Corinteni 12, 28) au existat unii creștini „înzestrați de Dumnezeu cu daruri și puteri supranaturale, numite *harisme*”, de aici și numele lor de *harismatici* sau *pnevmatici*, care aveau darul de a face minuni, de a vindeca ș.a.; îi întâlnim în epoca apostolică, după care acest har (dar) s-a „stins treptat”, iar cu vremea a „încetat”; acest har a fost dat „Bisericii începătoare pentru creșterea și consolidarea ei”⁸².

În anumite documente din sec. II sunt pomeniți *exorciștii*, termen ce provine din cuvintele grecești și latinești *οἱ ἐξορκίσται*, *ἐπορκίσται*, *exorcistae*, în „grija cărora cădea îngrijirea ... demonizaților ... și izgonirea duhurilor necurate”, datorită unei harisme speciale dată de Dumnezeu,

citeau de pe *amvon*, care era un fel de estradă ridicată în mijlocul bisericii (naosului), pe care era așezat un pupitru sau analog. În timpul persecuțiilor, li s-a încredințat și păstrarea cărților sfinte folosite la cult, o funcție destul de periculoasă și plină de riscuri. Mai târziu, făceau și alte servicii ca: aprinderea lumânărilor, purtarea sfeșnicelor la procesiunile solemne, însoțirea episcopilor și purtarea cărților de cult necesare ș.a.m.d. În biserici ajutau și la învățământul catehetic”; *lectorul* și *citețul* aveau aceeași misiune ca și anaghiștii în principal citirea Sfintei Scripturi și instruirea catehumenilor. Cf. E. BRANIȘTE, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească arhitectură și pictură creștină*, pp. 104–105.

⁸¹ „La început ... funcția psalmistului sau a cântărețului era îndeplinită tot de lector (citeț); abia mai târziu apare distincția între *lector*, de o parte și *psalt*, de alta, ca două trepte și funcții deosebite, în cadrul clerului inferior. Psaltii sunt pomeniți în canoanele 15, 23, 24 Laodiceea (c. 362), în *Const. Apost.* (II, 26, 28; III, 11; VI, 17; VIII, 13, 28, 31) ș.a.” - Cf. E. BRANIȘTE, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească arhitectură și pictură creștină*, pp. 105–106.

⁸² Ioan RĂMUREANU et alii, *Istoria bisericească universală*, vol. II, EIB-MBOR, București, 1993, p. 52.

fără o consacrare sau o delegare specială din partea vreunei autorități bisericești⁸³.

În Biserica Apuseană (și anume, la Roma și Cartagina) se afla, încă din sec. III, o treaptă a clerului inferior, *acolutul* sau *acolytul*, în grecește și latinește: *ὁ ἀκολουθοῦς*, *acoluthus*, *acolythus*; acesta săvârșea misiunea ipodiaconului din Bisericele grecești⁸⁴.

O altă treaptă însemnată a clerului inferior era cea a *ostiarului*, *portarului* sau a *ușierului* (οἱ ὀστιάριοι, οἱ πύλωροι, οἱ θυρωροί, *postierii*, *janitores*), care au fost amintiți în documente din sec. IV încoace; ei „erau supraveghetorii ușilor bisericii în timpul serviciilor divine”⁸⁵, pentru a nu intra în biserică păgâni sau alte persoane imorale.

Multă vreme au fost socotiți între clerul inferior *groparii* sau *înmormântătorii* (κοπιάται, *fossore*, *fossori*, *laborantes*); pe

⁸³ De remarcat că „în secolele IV-V, chiar exorcismele din rânduiala de azi a botezului și marea parte din pregătirea candidaților la botez erau de competența exorciștilor de profesie și abia mai târziu – atunci când aceștia au dispărut – au fost trecute între atribuțiile preoților”. Cf. E. BRANIȘTE, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească arhitectură și pictură creștină*, p. 106.

⁸⁴ Ei „aveau un rol important mai ales în slujbele solemne săvârșite de papi; de aceea, ordinul lor a avut o mare dezvoltare și importanță îndeosebi la Roma, unde începând din sec. VI înainte, acoluții au preluat funcțiile cântăreților și pe ale exorciștilor de odinioară”. Cf. E. BRANIȘTE, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească arhitectură și pictură creștină*, p. 107.

⁸⁵ Ei au fost considerați, în general, „ca urmași ai vechilor *cursores* (curieri sau alegători), clerici, care, în timpul persecuțiilor, indicau creștinilor locul și timpul adunărilor liturgice din catacombe și făceau legătura între diferitele Biserici, ca oameni de încredere (curieri) ai episcopilor. Tot ei despărteau pe catehumeni și pe penitenți de credincioși, îndepărtau pe păgâni și pe profani din sfântul locaș și închideau ușile bisericilor nu numai la sfârșitul slujbei, ci chiar după liturghia catehumenilor. Lor le adresau diaconii sau ipodiaconii strigarea: «Ușile, ușile...», din rânduiala Liturghiei credincioșilor, înainte de săvârșirea Sfintei Jertfe. La Roma, începând cu sec. VI, ușierii au fost înlocuiți cu așa numiții *mansionarii* (sacristani), care ca și paraclisierii noștri de azi, nu mai făceau parte din cler”. Cf. E. BRANIȘTE, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească arhitectură și pictură creștină*, pp. 106–107.

timpul persecuțiilor când înmormântările erau făcute aproape, în exclusivitate, în catacombe, ei săpau galeriile dar și locul de înmormântare de aici; ei „purtau grijă de morminte, îndeosebi de cele ale martirilor”⁸⁶.

Pe vremea împăratului Justinian (527-565), s-a înființat, la Bizanț, o „organizație analoagă” cu cea a groparilor, alcătuită din așa-numiții *decani* sau *lecticarii* (δεκανοὶ ἡποικλεκτικάριοι), adică cei care se ocupau, îndeosebi, de funeraliile celor săraci, fiind obligați să-i înmormânteze gratuit; se mai numeau „dricari sau purtători de năsalie”⁸⁷.

Din toate aceste trepte ale clerului inferior, în Biserica Ortodoxă se mai păstrează până astăzi *anagnostul* (*citețul*, în unele Biserici), *ipodiatonul* și *psaltul* (*cantorul* sau *cântărețul*); alte servicii, precum „întreținerea curățeniei în biserică, aprinderea candelor și a lumânărilor, lovirea în toacă și tragerea clopotelor, aducerea celor necesare pentru slujbă ș.a. sunt îndeplinite azi fie de către *cântăreț* (ca la bisericile de țară), fie de către *paraclisier* (de la ὁ παραεκλησιάρχης), numit în Bucovina și Ardeal și *pălimar* (de la παραμονάριος) sau *crâșnic*, *făt* (*sfăt*), iar în unele părți *țârcovnic*, denumire ce se aplică și cântăreților (de la slav. *Терцов*, biserică) sau *clopotarul*; uneori aceștia au fost numiți și *eclesiarhi*⁸⁸; la mănăstiri și la catedralele eparhiale această misiune este îndeplinită de către unii monahi și chiar de către anumiți ieromonahi, în funcție de hotărârea starețului/stareței sau a chiriarhului locului.

În final, se poate spune că, de la Mântuitorul nostru Iisus Hristos, prin Sfinții Săi Apostoli, s-au transmis, prin urmașii acestora prin succesiune apostolică neîntreruptă, în Biserica

⁸⁶ Cf. E. BRANIȘTE, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească arhitectură și pictură creștină*, p. 107.

⁸⁷ E. BRANIȘTE, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească arhitectură și pictură creștină*, p. 107.

⁸⁸ E. BRANIȘTE, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească arhitectură și pictură creștină*, pp. 108–109; E. POPOVICI, *Istoria bisericească universală și statistica bisericească*, vol. II, p. 232.

de Răsărit și în cea de Apus (Romano-Catolică), treptele ierarhiei sacramentale: *episcopatul*, *presbiteratul* și *diaconatul*; încă din Biserica primară, din aceste trepte de ordin divin, au luat ființă și altele de natură bisericească (omenească), ce reflectă organizarea administrativ-bisericească a Bisericii creștine, concretizată și în existența unui *cler superior* și *inferior* despre care s-a vorbit în această lucrare; o bună parte din aceste trepte de natură umană au dispărut în curgerea vremii; în cazul de față, din Biserica Răsăriteană și din cea Apuseană, care au fost și rămân „stâlpii” de temelie ai Bisericii creștine până în zilele noastre.

Secte și erezii în vremea lui Alexios I Comnenul

EMANOIL BĂBUȘ

Abstract: The reign of Alexios I Komnenos is one of the more important periods in the Byzantine history. The first emperor of Komnenos dynasty came to the throne in a very difficult context for the Empire, when the external forces, especially the Normans, but also a new and formidable opponent, the Seljuk Turks, who ten years ago destroyed the Byzantine army at Mantzikert in Anatolia, threatened to disintegrate the Byzantine state. There should also be added the internal threats permanently fueled by the rival group against the imperial family and which constantly risked to degenerate into a civil war, as well as a great religious instability caused by a tension that could lead to the breaking of the relations with the Western Christianity, and the emergence and the propagation of many sects and of dual-Gnostic and heretical doctrines. The present work deals with the last aspect, that of the heretical sects, namely of their activity during the reign of the first Komnenos and of the imperial answer given to this threat.

Keywords: Comnenos, bogomilism, clergy reform, aristocracy, dual-gnostic doctrines, John Italus

ALEXIOS I, NEPOTUL LUI ISAAC I¹, a fost primul împărat al dinastiei Comnenilor. Ascensiunea sa la tron nu reprezintă un rod a hazardului: fratele mai mic al lui Isaac, fusese căsătorit cu Ana Dalassena, care făcea parte, printr-o serie de alianțe, din rândul familiei Dukas. Deși fusese

¹ Alexios I a fost împărat între 1081-1118, iar Isaac I între 1057-1059.

deposedată de tron, această familie deținea în continuare o poziție importantă în fruntea statului: Alexios I s-a căsătorit cu Irina Dukas, verișoara lui Mihail al VII-lea Dukas, iar fratele său, Adrian, a avut-o ca soție pe Zoe Dukas, sora lui Mihail al VII-lea. Până la urmă, în secolul al X-lea mai multe alianțe de acest gen au unit cele două familii. Sub conducerea lui Alexios I Comnenul, Imperiul bizantin a cunoscut apogeul. Începând cu 843, anul victoriei împotriva iconoclaștilor și al restabilirii cinstirii icoanelor, Imperiul sărbătorea în fiecare primă duminică a Postului mare, „triumful Ortodoxiei”. Identitatea Bisericii bizantine a fost chiar consolidată după schisma din 1054, când cardinalul Humbert, trimisul papal, a depus în altarul catedralei Sfânta Sofia, bula de excomunicare a patriarhului Mihail Cerularie. Moștenirii romane, încă prezentă la nivel instituțional, ideologia imperială a integrat și creștinismul. În 1081, când Alexios preia puterea, Imperiul bizantin era într-o situație delicată, provocată de numeroase revolte, sprijinite adesea din exterior, care subminaseră autoritatea imperială. Cu alte cuvinte, Bizanțul era agresat atât din interior, cât și din exterior. În contextul luptei pentru supraviețuire, la finalul domniei sale, Alexios I reușește însă să elimine pericolul exterior și să instaureze liniștea în interior.

Pe plan religios, de mai multe ori interesele politice au primat în fața credinței. În speranța iluzorie a facilitării restabilirii autorității sale politice în Occident, împăratul a fost gata să recunoască papei autoritatea sa religioasă în Orient. De cealaltă parte, papa părea că avea intenția apropiierii de împăratul bizantin, fără a fi vorba însă de unirea celor două Biserici. Această dorință nu s-a realizat, papa reușind să se împace cu împăratul Germaniei, iar cruciadele au constituit un eșec definitiv. În interior, pentru liniștea Imperiului, Alexios I a avut de luptat cu adepții unor erezii și secte, în continuare încercând să vedem felul în care împăratul a rezolvat tensiunea creată de prezența în capitală a adepților învățăturilor greșite.

Erezi hristologice în vremea lui Alexios I Comnenul

În timpul lui Alexios I Comnenul, Bizanțul a cunoscut numeroase erezii. Ele erau greu de distins, în contextul în care bizantinii le asimilau frecvent cu cele vechi, legătura dintre cele două nivele, vechi și actual fiind destul de neclară. Adesea era suficient și simplul mod de viață: monahismul sau dualismul inevitabil acestor credințe puteau duce la confuzii și chiar la condamnări formulate în termeni identici. În afara cazului Ioan Italos, condamnat pentru erezie, sau al discipolilor săi Nil de Calabria și Eustatie al Niceei, mai erau și erezii „populare”, precum mesalienii, pavlicienii și bogomilii, care reprezentau un pericol important pentru Bizanț. Pavlicianismul și bogomilismul erau erezii dualiste, or dualismul reprezenta încă din primele veacuri creștine o amenințare pentru Ortodoxie. Fundamentul spiritual era unul simplu: opoziția dintre bine și rău în lume. Pentru dualiști, răul nu provine din neascultarea originală a omului față de Dumnezeu, ci dintr-o sursă externă: diavolul. Așadar, răul este paralel binelui și reprezintă o putere echivalentă. În Bizanț, unde mentalitățile religioase erau pline de credința în demoni, care distrugeau în mod constant ceea ce făcea Dumnezeu, stăpâniți parcă de o forță autonomă, dualismul a avut un mare succes. După condamnarea lui Italos, în jurul anului 1087², un ucenic de-al său, originar din sudul

² Cu privire la procesul lui Italos, Ana Comnena ne vorbește despre acest personaj bizar, pentru care nu avea nicio simpatie, fiind vorba de un italian instalat la Constantinopol. Nu numai limbajul său era defectuos, dar și învățătura și influența sa erau dăunătoare. Ucenic al lui Psellos, el devine repede rivalul învățătorului său; protejat de Mihail al VII-lea Dukas (1067-1078), el va abuza de protecția imperială și va trăda Imperiul. După ce se refugiază la Roma, obține iertarea și se întoarce la Constantinopol, succedând în calitate de „consul al filosofilor” lui Mihail Psellos, care devenise între timp călugăr. Ana Comnena nu ne spune dacă acest eveniment a avut loc înainte sau după revolta lui Botaniates (1077-1078). Fără să nege talentul său dialectic sau cunoștințele despre Proclu, Platon sau Aristotel, fiica lui Alexios I îl consideră un

Italiei, pe nume Nil, „a provocat o mare tulburare în Biserică și în sufletele oamenilor”, ne spune Ana Comnena, fiica împăratului Alexios I, în cartea sa *Alexiada*³. Nu se cunoaște cu precizie data sosirii sale în Bizanț și nici mănăstirea din care provenea, în schimb se știe că era din Calabria și că a venit în capitala Imperiului înconjurat de mai mulți călugări. Aceași Ana Comnena adaugă:

„acest om, care știa să se prefacă virtuos, venit nu se știe de unde, trăia acum în marea cetate, dând impresia că era preocupat numai de Dumnezeu și de propriile lui gânduri, îndeletnicindu-se cu studiul scrierilor sfinte. Era cu desăvârșire necunoscător al culturii elenice și, fără să fi avut un dascăl care să-l inițieze și să-i dezvăluie profunzimea Sfintei Scripturi, s-a aplecat asupra cărților sfinte; dar nefiind deprins să reflecteze, s-a rătăcit în pătrunderea înțelesului scrierii”⁴.

De fapt, Nil a cunoscut o audiență pe cât de remarcabilă, pe atât de periculoasă în rândul aristocrației constantinopolitane, care-l considera un om virtuos și erudit. El trecea drept un teolog de ținută, ce putea avea discuții cu personalității bisericești importante precum arhiepiscopul Teofilact al Bulgariei. Nil a fost acuzat că răspândea o erezie hristologică apropiată de nestorianism, pentru că vorbea despre o unire a celor două firi prin „adopție”, adică îndumnezeirea umanității lui Hristos după moartea Sa, ca și în cazul sfinților. Anterior, în cazul lui Italos, problema Întrupării a fost

barbar latin, incapabil să se controleze în discuții, folosind și injurii la adresa adversarilor săi. De aceea, nu este de mirare că un astfel de om a putut să comită erori grave și condamnarea sa de către un sinod este pe deplin meritată. Vezi Ana COMNENA, *Alexiada*, vol. I, trad. Marina Marinescu, Minerva, București, 1977, pp. 206–209. Doresc să precizez faptul că toate citatele din *Alexiada* sunt redată în prezentul studiu conform textului tradus în limba română în ediția din 1977.

³ Mai multe detalii în Ana COMNENA, *Alexiada*, vol. II, trad. Marina Marinescu, Minerva, București, 1977, pp. 64–65.

⁴ A. COMNENA, *Alexiada*, vol. II, p. 65.

dezbătută și combătută printr-o anatemă, care interzicea discuțiile în jurul acestei probleme, precum și noi interpretări ale uniunii ipostatice⁵. Pentru Nil, lucrurile au fost diferite, pentru că Ana Comnena ne spune că tatăl său a încercat el însuși să-l învețe adevărata învățătură, așa cum a fost definită la sinodul de la Calcedon. În vremea aceea problema Întrupării era mereu un subiect de dispută, amplificată și de prezența armenilor monofiziți în Constantinopol. Un motiv în plus de neliniște pentru Alexios I, cu privire la activitatea lui Nil, era influența pe care el o avea asupra unui număr însemnat de armeni din capitală. Părerile lui Nil pătrunseseră în medii diverse din Constantinopol și exista chiar riscul ca armenii să-i acuze pe locuitorii cetății de erezie. Din cauza învățăturii greșite a armenilor și a lui Nil despre uniunea ipostatică, confuzia era majoră, iar împăratul în calitate sa de apărător al sufletelor și al Ortodoxiei, trebuia să clarifice situația. De aceea, el hotărăște convocarea unui sinod, la discuții participând, pe lângă patriarhul Nicolae, episcopi, și armeni. La sfârșitul lucrărilor a fost dată o anatemă împotriva lui Nil și a ucenicilor săi:

„Noi am judecat pe Nil și pe ucenicii săi, care sunt oameni fără cultură și au mărturisit că s-au înșelat, ignorând duminica Ortodoxiei, de aceea au fost anatematizați, între alții și cei care au încercat să explice modul conform căruia umanitatea asumată a fost îndumnezeită, prin fire sau prin adopție; ei nu au fost acceptați de sfântul sinod; ei au îngenunchiat pe jos în fața patriarhului și a altor episcopi, cerând iertare: ei nu au scăpat condamnării”⁶.

⁵ La sfârșitul secolului al XI-lea, Biserica este mult mai atentă cu învățătura unor filosofi. Un ucenic al lui Mihail Psellos, pe nume Ioan Italos, numit și el *consul al filosofilor*, care nu cunoștea limitele ce se impuneau rațiunii naturale și nici raportul corect dintre filosofie și teologie, se vede pus în situația de a fi condamnat încă din perioada anilor 1076-1077.

⁶ „Nicétas d'Héraclée”, în: *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine*, coll. *Archives de l'Orient chrétien* 10, trad. Jean Darrouzès, Institut Français

Așadar, în ciuda unei atitudini provocatoare accentuată și de Ana Comnena („pregătit să îndure orice rău, tortură, închisoare, mutilare”), Nil este dispus în final să renunțe la învățătura sa, iar raportul final al procesului redactat de Nichita de Heracleea este o mărturie a controlului total pe care Alexios I îl avea asupra supușilor săi. Condamnarea lui Nil ca eretic a fost un bun prilej pentru împărat să compună un *Discurs împotriva armenilor*, în care, pe parcursul a șapte pagini, el se lansează în susținerea adevăratei credințe. În privința celor două firi ale Mântuitorului Hristos, el spune că sunt distincte, dar unite într-o singură persoană, afirmație întărită de o analogie deja cunoscută: fierul încălzit, care-și păstrează forma și greutatea, dar emană lumină și căldură⁷.

Un alt ucenic al lui Italos a fost Eustatie al Niceei, conducător al școlii Sfântului Teodor din Constantinopol, care-și va regreta erorile și va fi recompensat de împărat cu numirea în fruntea mitropoliei de la Niceea⁸. În noua calitate el va continua

d'Etudes Byzantines, Paris, 1966. Sinodul a pronunțat o serie de anateme care defineau mai bine locul pe care trebuia să-l dețină filosofia și cultura profană în Biserică: „sinodul condamnă pe cei care încearcă să explice raționamentul Întrupării și al uniunii ipostatice, pe cei care reînvie greșelile filosofilor păgâni cu privire la suflet și lume; pe cei care privesc științele profane nu ca pe simple elemente de formare, ci ca pe deținătoare ale adevărului”, în Jean-Claude CHEYNET, *Le monde byzantin. L'Empire byzantin (641-1204)*, vol. II, Presses Universitaires de France, 2006, p. 364. Condamnarea este reluată în *Sinodiconul Ortodoxiei*, (Jean GOUILLARD, *Le Synodikon de l'Orthodoxie édition et commentaire, Travaux et mémoires*, vol. 2, E. de Boccard, Paris, 1967.), unde se pot observa elemente caracteristice platonismului și o tendință generală de creștere a autonomiei filosofiei. În 1082, Ioan Italos este din nou condamnat, de data aceasta în vremea împăratului Alexios I Comnenul în cadrul sinodului amintit mai sus, iar discipolii care subscriau anatemele erau achitați. Procesul lui Italos, din vremea lui Mihail al VII-lea și Alexios I, aduce o mărturie evidentă a înăsprii atitudinii Bisericii față de astfel de manifestări.

⁷ Elisabeth MALAMUT, *Alexis Ier Comnène*, Ellipses, Paris, 2007, p. 215.

⁸ Analogia cu cazul Italos este frapantă și este sesizată de Nichita de Sides: „Credința nu poate confirmată de cunoștințele logice superficiale sau de procedee tehnice, dar ea proclamă cinste egală tuturor prin sim-

să fie pasionat de filosofie și teologie, de opera lui Aristotel, îndeosebi de *Etică* și de *Analitice*. Eustatie a făcut parte și din cercul aristotelian aflat sub patronajul Anei Comnena, participând activ la controversele, care frământau pe teologii acestei perioade: are discuții contradictorii în privința icoanelor cu Leon al Calcedonului și cu Petru arhiepiscopul Milanului, asupra purcederii Duhului Sfânt și a azimei, problemă liturgică care diviza Răsăritul de Apus. La îndemnul împăratului, Eustatie s-a implicat în dezbaterile hristologice cu armenii la Filiopolis⁹, demersul său materializându-se prin două tratate. Din păcate, conținutul lor era tributار dialecticii lui Italos, și nu a fost pe placul autorităților bisericești, care-l reclamă împăratului. Pe 20 aprilie 1117, Eustatie își recunoaște greșelile în fața lui Alexios, sinodului și senatului. Anatema era redactată „împotriva propunerilor străine de învățătura ortodoxă a Bisericii din cele două tratate”¹⁰. Prin încercarea de a apăra, împotriva armenilor, dogma integrității celor două firi ale Mântuitorului și subliniind că firea umană nu este egală celei dumnezeiești și îi este supusă, Eustatie era împotriva învățăturii de credință de la Calcedon. Mitropolitul a fost inițial depus din treaptă, dar reabilitat ulterior de împărat.

Mistici și secte în vremea lui Alexios I

Împăratul Alexios I Comnenul a fost ferm cu adepții unei noi terminologii hristologice, dar și cu cei care împărtășeau diferite deviații mistice, precum Teodor de Trebizonda, hironit preot la Vlaherne, de unde și supranumele de Teodor

plitatea cuvintelor sau prin înțelegerea naturii transcendente ce nu poate fi atinsă de raționamentele umane, pentru că nu putem vorbi conform propriilor păreri, ci trebuie să urmăm Sfânta Scriptură și pe Sfinții Părinți” în Th. ZEZÉS, *Discours contre Eustratios de Nicée*, Thessalonique, 1976, p. 41.

⁹ Între 1114-1115, Alexios I a declanșat o activitate misionară de amploare împotriva armenilor și pavlicienilor din regiune.

¹⁰ E. MALAMUT, *Alexis Ier Comnène*, p. 216.

Vlahernitul. El credea că Dumnezeu poate fi văzut în ființa Sa, iar cel care putea ajunge la o astfel de stare era luminat de har, până când devenea un înger și se transpunea în ființa dumnezeiască. Prin astfel de afirmații, Teodor depășea limita sensibilă a unui mistic prudent și atent la dogmă precum Simeon Noul Teolog. Asemenea lui Nil, Teodor a avut mult succes în rândul locuitorilor capitalei, „faima” sa conducându-l la mai multe convocări din partea împăratului. Consecvența opiniilor sale greșite l-au dus spre un final previzibil: Alexios I îl trimite spre judecare în fața autorităților bisericești, care-l declară irecuperabil și pronunță anatema împotriva sa și a învățăturilor sale.

În secolele XI-XII ereziile dualiste conduceau și spre manifestări sectare. Aceste grupuri se manifestau marginal în societate, refuzând legile și autoritățile statului, fie laice sau religioase, având un ghid suprem, alcătuindu-și propria morală, chiar dacă de multe ori membrii mimau apartenența la Biserica tradițională tocmai pentru a scăpa de persecuții și de a câștiga tot mai mulți adepți. În cazul sectelor din această perioadă, nesupunerea nu venea din partea unei persoane cu un spirit critic accentuat sau animată de entuziasm mistic, ci din partea unui grup cu credința într-o lume mai bună ai cărei reprezentanți respingeau teologia și se considerau „aleșii” unui Dumnezeu nevăzut și străin. Diferența era mare, pentru că în primul caz intrau în calcul mai mulți factori: imprudența din partea viitorului acuzat, eventuala invidie a rivalilor profesionali, preoți sau laici și voința împăratului, care era păstrător al Ortodoxiei în tot Imperiul. În al doilea caz, adepții unei secte visau la un nou tip de societate conform aspirațiilor proprii, iar pentru punerea lor în practică atacau fundamentele relațiilor deja existente: familia (împotriva căsătoriei), monahismul (ignorau celibatul), viața creștină (refuzau Botezul și Euharistia respingând ierarhia bisericească), împăratul (negau autoritatea imperială, atingeau forma extremă a revoltelor armate).

Pavlicienii

În timpul domniei lui Alexios I Comnenul, pavlicienii sunt amintiți pentru prima dată în 1081, când un contingent de 3.000 pavlicieni, originari din Filipopolis, au dezertat în fața normanzilor, la Dyrrachion și au fost pedepsiți de împărat în 1083. Această reacție demonstra faptul că pavlicienii beneficiau, încă din secolul al IX-lea, de un statut de autonomie la marginea orientală a Imperiului: erau combatanți și eretici¹¹. Doctrina lor era dualistă, distinctă însă de cea a maniheilor, cu care bizantinii îi asimilau. De fapt, maniheii credeau în lupta dintre răul-materie și binele-lumină, în perspectiva finală a eliberării de particule lumină ascunse de întuneric, creația lumii fiind doar un episod, iar pavlicienii vedeau în lumea văzută lucrarea Dumnezeului Vechiului Testament, creatorul răului, în timp ce Dumnezeul binelui rămânea nevăzut. Pericolul consta în poziția lor ostilă față de ierarhia Bisericii: predicau eliminarea ei, nu aveau preoți hirotoniți în comunitățile lor. Printre ei existau unii „binecuvântați” de darurile Duhului Sfânt, care le dădea autoritate în materie de credință, în timp ce alții aveau sarcini administrative. Ei se considerau păstrători ai adevăratei credințe, predicată de Sfinții Apostoli, profeți și evangheliști în primele zile ale creștinismului. Viața lor o considerau asemănătoare cu a ucenicilor Sfântului Apostol Pavel, de la care și-au luat și numele. Canonul Scripturii era limitat la Evangheliile și epistolele pauline. Hristos era unul dintre îngeri, care poate fi numit Fiul lui Dumnezeu numai după îndeplinirea misiunii Sale pe pământ. Istoria completă

¹¹ Pavlicienii apar pe la sfârșitul secolului al VII-lea, începutul secolului al VIII-lea în tema armeniacilor; de-a lungul secolului al VIII-lea ei se dezvoltă și se organizează, fiind protejați de către emirul de Melitene la începutul secolului al IX-lea. Ei ajung chiar să se organizeze într-un stat militar în jurul localității Tefrik, distrus însă pe la 878. După această dată pavlicienii nu dispar și îi regăsim puțin mai târziu în Bulgaria și Asia Mică.

a istoriei mântuirii umanității făcea parte din învățătura secretă descoperită numai inițiaților. Pavlicienii nu credeau în Întrupare, iar suferințele lui Hiristos de pe Cruce nu aveau virtuți mântuitoare. Pentru că nu credeau în trupul mistic al lui Iisus, pavlicienii respingeau pâinea și vinul euharistic, precum și botezul cu apă. În final, ei respingeau Biserica oficială, iar legătura acesteia cu statul bizantin conducea și la negarea autorității împăratului.

Împotriva pavlicienilor Alexios I a fost nevoit să ducă o politică abilă, a armelor și argumentelor. După eșecul tratativelor cu conducătorul lor Traulos, căruia îi promite printr-un crysobul, imunitatea, libertatea și chiar recompensarea administrativă, criza trece la o nouă fază, cea a conflictului armat, cei mai buni generali bizantini, Grigorie Pakurianos și Branas fiind trimiși la Beliatova, sediul de atunci al sectarilor. Campania se soldează cu înfrângerea bizantinilor în luna ianuarie 1086, iar pavlicienii, ajutați și de numeroși pecenegi, sunt pentru moment victorioși. Între anii 1114-1115, Alexios reușește să-i elimine pe pecenegi, ajunge la Filipopolis, oraș pacificat după conflictul cu cumanii și încearcă să-i convertească pe pavlicieni, prin vocația de învățător pe care o avea.

Bogomilii

Despre bogomili se vorbește pentru prima dată în Bulgaria țarului Petru, cel care, pe la mijlocul secolului al X-lea, își exprima îngrijorarea față de „noua erezie” într-o scrisoare adresată patriarhului de Constantinopol Teofilact. Despre răspândirea ereziei bogomile în vestul Asiei Mici, pe la mijlocul secolului al X-lea vorbește călugărul Eftimie de la mănăstirea Peribleptos din Constantinopol. El este cel care folosește pentru prima dată termenul de bogomil, menționând că acești eretici sunt numiți astfel în Occident, adică în partea de vest a Imperiului, în peninsula Balcanică.

Eftimie vorbește despre existența bogomililor chiar și în capitală sau printre călugării mănăstirii Peribleptos. Afirmția Anei Comnena conform căreia sub domnia tatălui său „s-au ridicat mulți eretici” a căror „formă de erezie nu era cunoscută până atunci în Biserică” servea punerii în valoare a talentului împăratului de luptă împotriva unui nou dușman: erezia bogomilă¹². Este posibil ca în momentul în care Ana Comnena amintea de apariția bogomilismului în imperiu, fără a preciza data, erezia să se fi răspândit în mai multe mănăstiri, deoarece Eftimie spunea că ereticii ajunseseră să convingă mulți frați și chiar preoți¹³. Chiar și Ana prin afirmația că „erezia exista anterior domniei tatălui ei, dar nu fusese reperată” întărește ipoteza conform căreia bogomilii erau de mai mult timp în Bizanț¹⁴. De fapt, în timpul lui Alexios I, secta s-a infiltrat în forță în imperiu și în capitală sub conducerea lui Vasile, iar învățătura lor demonstrează complexitatea demonologiei pe care o răspândeau¹⁵. Până la expunerea completă a doctrinei de către Eftimie Zigabenu în *Panoplia sa dogmatică*, urmarea acestui mit nu era lămurită¹⁶. De fapt, bogomilismul este mai degrabă un mit decât de o idee filosofică, dificultatea de a merge până la sfârșit cu descrierea creației fiind perceptibilă în prezentarea nașterii umanității și a mântuirii sale. Răs-

¹² A. COMNENA, *Alexiada*, vol. II, p. 331.

¹³ E. MALAMUT, *Alexis Ier Comnène*, p. 221.

¹⁴ E. MALAMUT, *Alexis Ier Comnène*, p. 221.

¹⁵ Asemenea pavlicienilor, bogomilii gândeau că lumea vizibilă este condusă de „prințul acestei lumi”, care domnește pe baza principiului răului, din care face parte și cerul văzut. Spre deosebire însă de pavlicieni, învățătura bogomilă sugera că în trecut a existat o legătură între creator și Dumnezeu suprem. Prințul nu a părăsit împărăția cerurilor înainte ca Dumnezeu să nu se înfurie împotriva lui și să-l alunge de la fața Sa. Cerul vizibil și lumea nu au fost create înainte de căderea prințului. El a reușit creația până în momentul insufllării sufletului în trup.

¹⁶ Euthymius ZIGABENUS, *Panoplia dogmatica ad Alexium Comnenum*, vol. 130, coll. *Patrologia Graeca*, ediție de J.P. MIGNE, Migne, 1865, pp. 1289–1332.

pândirea sa pe un teritoriu destul de întins și mai ales în capitală l-a făcut pe Alexios I Comnenul să înțeleagă că spațiul în care el trăia era locuit de numeroși eretici, greu de reperat în masa mare de călugări, a căror influență era tot mai mare în rândul populației, dar și printre familiile aristocrate. O caracteristică îngrijorătoare a bogomilismului era faptul că trecea neobservat, iar adepții drept oameni plini de virtuți. Conform Anei Comnena, Alexios a fost primul care a descoperit secta:

„Pe acest neam atât de greu de suportat, care se târa ca șerpini în gaură, l-a atras tatăl meu, prin farmece ascunse ale modulațiilor sale și l-a scos la lumină; acum, scăpând de griji mari în Occident și în Orient, el s-a îndreptat spre preocupări privind spiritul. În toate domeniile îi întrecea pe toți: în studiu era mai presus de cei ce se aplecaseră asupra artei cuvântului; în lupte și strategie îi întrecea pe cei admirați în meșteșugul armelor”¹⁷.

Ana Comnena ne prezintă o imagine realistă a situației:

„După aceasta, în timpul de-al ...an al domniei sale, s-a înălțat un mare nor de eretici; căci forma acestei erezii era una nouă cu desăvârșire necunoscută până atunci bisericii. Două doctrine foarte primejdioase și bune de nimic, cunoscute în anii de demult, s-au amestecat; necredința, s-ar putea spune, a manicheenilor, pe care noi am numit-o și erezia pavlichiană și infamia massalienilor. Cât privește dogma bogomililor, ea este alcătuită din cea a massalienilor și a manicheenilor. Și, cum se pare, ea exista chiar înainte de tatăl meu dar pe ascuns căci secta bogomililor este foarte pricepută în a da aparența virtuții. Nu s-ar vedea o tunsoare lumească la bogomili, vicleania lor se ascunde sub mantie și glugă. Bogomilul are aer întunecat, este acoperit până la nas, merge aplecat înainte și vorbește încâlcit, dar în adâncul sufletului este un lup neîmblânzit”¹⁸.

¹⁷ A. COMNENA, *Alexiada*, vol. II, p. 332.

¹⁸ A. COMNENA, *Alexiada*, vol. II, pp. 331–332.

Tot în *Alexiada* putem constata că principalul conducător al bogomililor era Vasile:

„Faima bogomililor se răspândise acum peste tot (căci un oarecare călugăr Vasilios propovăduia foarte abil necredința bogomililor; împreună cu 12 discipoli pe care îi numea apostoli, a atras la el și discipole, niște femei decăzute și foarte viclene și și-a răspândit nelegiuirea peste tot)¹⁹. Răul, asemenea unui foc, a atins o mulțime de suflete; împăratul a cărui fire nu putea îngădui aceasta, a cercetat erezia. Câțiva bogomili au fost aduși la palat; toți l-au arătat ca propovăduitor și cap al ereziei bogomililor pe un anume Vasile. Unul dintre ei, Diblatios, a fost aruncat în închisoare și, nevrând să mărturisească nimic când a fost cercetat, a fost supus la cazne; atunci i-a numit pe Vasilios, despre care am vorbit, și pe cei aleși de el ca apostoli. Împăratul a dat în grijă mai multora să-l găsească pe acesta. Astfel, a fost descoperit arhisatrapul lui Satanail, Vasilios, în veșmânt de călugăr, cu figura severă și barba rară, înalt de statură (acesta era foarte iscusit în a-și manevra nelegiuirea)”²⁰.

Acest Vasile avea un mare succes pentru că el trecea în fața oamenilor drept un călugăr ascet. Trebuie amintit că în Bizanț monahii erau foarte respectați, împărăteasa Ana Dalasena apreciind pe cei care alegeau un astfel de mod de viață:

„Astfel era această femeie deosebită și venerabilă. Căci le întrecea în înțelepciune pe toate femeile slăvite ale antichității, de care se vorbește atât de mult, ca și despre soare în comparație cu stelele. Iar mila ei pentru săraci și dărnicia ei pentru nevoiași, ce cuvinte le-ar putea descrie? Casa ei era un azil primitor pentru rudele aflate în sărăcie, dar nu era mai puțin deschisă nici străinilor. Îi cinstea mai ales pe preoți și călugări, îi chema să împartă prânzul, și nu-i era nimănui cu putință să-i vadă masa fără călugări. Stăpânirea de sine pe care o

¹⁹ Se pare că femeile dețineau un rol important, egal cu al bărbaților, în unele aspecte ale vieții de cult a bogomililor, ceea ce nu se întâmplă în Biserica Ortodoxă, de aici și reacție destul de virulentă a Anei Comnena.

²⁰ A. COMNENA, *Alexiada*, vol. II, pp. 332–333.

vădea firea ei impunea venerație îngerilor și temere chiar demonilor, oamenilor stricați și duși de patimi, vederea ei le devenea de nesuportat, și, dimpotrivă, celor ce se căiau de apărarea îngăduitoare și binevoitoare. Căci cunoștea atât de bine măsura reținerii și a modestiei, încât nu arăta nici o răceală sălbatică și brutală, nici o îngăduință fără margini și exagerată. Aceasta este, socot eu, definiția cuviinței, să unească bunătatea cu demnitatea sufletului”²¹.

Trăsăturile unui astfel de om erau: haina angelică, tunsoarea, vocea și abstenența fiind apreciate și de împărăteasa Irina, soția lui Alexios:

„Ea avea o asemenea fire, încât nu-i plăcea cu nici un chip să apară în mulțime; și de cele mai multe ori stătea la ea și-și petrecea timpul acasă, îngrijind de treburile obișnuite, citind scrierile sfinților părinți, meditând, făcând opere de binefacere și de milostenie pentru oameni, mai ales pentru cei despre care știa că, prin starea și felul lor de viață, îl slujesc pe Dumnezeu și-și petrec timpul fie numai în rugăciuni, fie înălțând imnuri. Când trebuia să apară în mulțime, împărăteasa, silită de împrejurări, era cuprinsă de timiditate și roșeața înflorea îndată pe obraji”²².

Chipurile de călugări erau dintre cele mai diferite, de la împărați care se retrăgeau în mănăstiri precum Mihail al VII-lea sau Nichifor Botaniates:

„Cele dintâi, cunoscute peste tot și care ne-au ajuns și nouă la ureche, spun că un călugăr pe nume Rector s-a dat drept împăratul Mihail și a ajuns la Robert²³ ca la un cuscru al său, plângându-se de propriile nenorociri. Căci Mihail, de fapt, care a luat sceptrul romeilor după Diogenes, nu a condus decât puțin timp împărăția, fiind detronat de Botaniates, care

²¹ A. COMNENA, *Alexiada*, vol. I, pp. 133–134.

²² A. COMNENA, *Alexiada*, vol. II, pp. 172–173.

²³ Este vorba despre normandul Robert Guiscard, fiul lui Tancred de Hauteville, care deținea împreună cu frații săi dominația supra sudului Italiei.

se ridicase împotriva lui; el a luat atunci calea mănăstirii și, mai târziu, a îmbrăcat veștmântul de episcop, tiara și chiar, dacă vreți, epomida....”²⁴.

De asemenea, erau foști soldați care își încheiau viața plină de aventuri în locuri retrase, unde își scriau adesea memoriile, până la foști patriarhi precum Cosma, care se retrăgeau în mănăstiri, după ce renunțau la funcții în urma unor intervenții imperative, în cazul de față la insistențele Anei Dalasena, până la savanți precum Eftimie Zigabenul²⁵. Călugării jucau roluri diverse în societatea bizantină: erau rugători, mediatori de pace între beligeranți, dădeau informații despre mișcările barbarilor, puteau păstra o parte din averile oamenilor înstăriți:

„Atunci s-a gândit la femei, la soția sa Ana și la Maria soacra sa, care se trăgea dintr-una din familiile de frunte ale Bulgariei și era atât de atrăgătoare prin frumusețea ei, ca și prin grația armonioasă a trupului și chipului, încât era socotită cea mai frumoasă femeie din câte trăiau în acel timp. De aceea Paleologul și Alexios nu erau lipsiți de grijă față de ea. Cei din preajma lui Alexios erau cu toții de părere că trebuie să le ia de acolo pentru a le duce, după cum socoteau unii, într-o fortăreață sau, după Paleolog, în templul Maicii Domnului la Vlacherna. Părerea lui Gheorghe a biruit. Au plecat pe dată și le-au încredințat Mamei preacurate a Cuvântului atotcuprinzător. Întorcându-se ei în locul de unde plecaseră, au început să plănuiască ce să facă acum. Trebuie să plecați de aici, le-a spus Paleologul. Cît despre mine, vă voi ajunge în curînd, aducând și banii mei; căci într-adevăr, el își păstra acolo toată averea. Fără să mai întîrzie, au pornit de îndată la drum spre locul hotărât, iar celălalt, după ce și-a încărcat bogățiile pe animalele de povară ale călugărilor, a plecat și el în urma lor....”²⁶.

²⁴ A. COMNENA, *Alexiada*, vol. I, p. 49.

²⁵ A. COMNENA, *Alexiada*, vol. II, pp. 328–329; A. COMNENA, *Alexiada*, vol. I, pp. 122–123; A. COMNENA, *Alexiada*, vol. II, pp. 336–337.

²⁶ A. COMNENA, *Alexiada*, vol. I, pp. 87–88; A. COMNENA, *Alexiada*, vol. II, pp. 87–88.

Episodul descoperirii învățăturii greșite a sectei bogomile se înscrie în cadrul strategiei imperiale. Astfel, Alexios I-a făcut pe Vasile să creadă că este interesat de învățătura sa, scena având loc în apartamentele imperiale. Fratele împăratului, sebastocratorul Isaac îl asculta pe Vasile dintr-o cameră alăturată, iar un secretar nota convorbirea. De asemenea, în gineceu se aflau membrii ai Senatului, ai Sfântului Sinod în frunte cu patriarhul Nicolae al III-lea și conducătorii armatei. În momentul în care conducătorul bogomil și-a încheiat expunerea, Alexios a deschis o perdea, care separa încăperile și practic în față le-a apărut un adevărat tribunal, care-l condamnă pe eretic. Procesul are loc în 1104, iar notele secretarului au servit ulterior lui Eftimie Zigabenu pentru expunerea în detaliu a doctrinei bogomile. Conform versiunii lui Eftimie, amintită ulterior și de Ioan Zonaras, Vasile a avut nevoie de 15 ani pentru a înțelege tradiția orală a sectei și timp de 52 de ani a predicat-o²⁷. În fața împăratului Alexios se afla acum practic un bătrân, încă influent. Mitul cosmogonic al lui Vasile încerca să justifice învățământul moral al bogomililor, care insistau asupra purității, în timp ce Biserica oficială era plină de rău²⁸. Ei vedeau forțele răului peste tot, dar erau singurii capabili să se libereze de el. Doctrina bogomilă era transmisă de învățători ucenicilor pe etape. Astfel, o perioadă de timp bogomilii se amestecau cu masa celorlalți creștini și îmbrăcau chiar haina monahală pentru a trece neobservați. Vasile vorbea adesea despre lipsa de sens a venerării icoanelor, pentru că ele aparțineau lumii materiale și în consecință era lucrarea diavolului. Chiar dacă

²⁷ După secolul al X-lea conținutul ereziei bogomile s-a modificat constant. Includerea Bulgariei în granițele Imperiului bizantin a avut un rol important. De asemenea, bogomilismul primitiv, pe care-l găsim în Bulgaria la mijlocul secolului al X-lea, a evoluat sub influența pavlicienilor de la Filipopolis. Probabil că Eftimie Zigabenu ne prezintă în cartea sa doctrina acestei secte așa cum era elaborată la începutul secolului al XII-lea.

²⁸ E. MALAMUT, *Alexis Ier Commène*, pp. 224–226.

respingeau toate tainele Bisericii Ortodoxe, Sfânta Liturghie, Sfânta Cruce și Sfintele moaște, bogomilii se făceau că le respectă, pentru că Biserica tradițională era încă puternică și doreau să evite persecuțiile.

Învățătura bogomililor țintea în primul rând populația simplă, care nu cunoștea Scriptura. Această strategie descoperea deficiențele învățământului religios ortodox bizantin, prea închis și rezervat unei elite cultivate. De aceea nu erau acceptați în această sectă oameni bine instruiți. La început predica lor se axa pe învățăturile cele mai răspândite ale credinței creștine și pe poruncile fundamentale ale vieții creștine, dând impresia unei ortodoxii absolute. După ce câștigau încrederea ascultătorilor începea expunerea învățăturilor eterodoxe. Atacul asupra Bisericii Ortodoxe era legat de interpretarea unor pasaje din Noul Testament începând cu expresia „luați aminte la profeții mincinoși”, care în viziunea lor erau Părinții Capadocieni și Sfântul Ioan Gură de Aur. Noi știm că bogomilii luau cuvintele lui Iisus despre rugăciune în sens literal și o repetau de șapte ori pe zi și de cinci ori în timpul nopții. De fapt, ei considerau această rugăciune ca singura pâine autentică a Euharistiei, la care se referea Mântuitorul în timpul Cinei de Taină. În privința botezului bogomil, putem vorbi, în cazul lor, de un „botez spiritual”. În prima fază cartea Evangheliilor era așezată pe capul candidatului, iar la final urma punerea mâinilor, care simboliza darul Duhului Sfânt. La acest ritual luau parte toți membrii sectei. Ei respingeau căsătoria, refuzau să mănânce carne și să bea vin, iar unele produse animale precum brânza de capră și ouăle erau de asemenea interzise. Celelalte alimente erau și ele reduse de un post, care era prevăzut să fie ținut de trei ori pe săptămână. Dincolo de ideile lor eretice, bogomilii în frunte cu Vasile au reușit să formeze o comunitate și o etică, care se opuneau clar Bisericii tradiționale și oficiale.

În viziunea Anei Comnena bogomilii erau un amestec de manihei (pavlicieni) și mesalieni: „....cât privește dogma

bogomililor ea este alcătuită din cea a massalienilor și a manicheenilor...”²⁹. Ei disprețuiau învățătura ortodoxă, atacau administrația bisericească, numeau bisericile „temple ale diavolului” și desconsiderau Sfânta Euharistie³⁰. Pudoarea o împiedică pe Ana Comnena să continue descrierea acestei erezii și îi îndeamnă pe cei care doreau să cunoască mai multe amănunte să consulte *Panoplia dogmatică* a lui Eftimie Zigabenu:

„...aș fi vrut să povestesc pe de-a întregul erezia bogomililor, însă pudoarea mă împiedică, cum spune undeva frumoasa Sapho³¹ căci, deși istoric, sunt o femeie născută în Porphyra, cea mai onorată, fiind primul vlăstar al lui Alexios, și este mai potrivit să trec sub tăcere lucrurile care au ajuns la cunoștința multor oameni. Doresc să fac o istorie completă a ereziei bogomililor, dar, pentru a nu-mi pângări graiul, mă opresc. Îi trimit pe cei dornici să cunoască în totul erezia bogomililor, la cartea care poartă titlul *Panoplia dogmatică* scrisă la porunca tatălui meu”³².

La rândul său, Eftimie numește bogomilismul „o parte a mesalianismului”, iar în *Panoplia dogmatică*, lucrare comandată chiar de Alexios I, după moartea lui Vasile, capitolele 26 și 27 tratează mesalianismul și bogomilismul, înaintea capitolului final 28 care vorbește despre islam³³. Aceasta înseamnă că cele două erezii erau percepute ca fiind la limita creștinismului și într-o categorie diferită altor erezii. Între cele două caracteristica comună era atitudinea antisacerdo-

²⁹ A. COMNENA, *Alexiada*, vol. II, p. 332.

³⁰ A. COMNENA, *Alexiada*, vol. II, p. 334.

³¹ Aluzia Anei Comnena la o poezie a lui Alceu, adresată lui Sapho.

³² A. COMNENA, *Alexiada*, vol. II, p. 336.

³³ Eftimie Zigabenu, era călugăr și teolog în vremea lui Alexios Comnenul, autor, printre altele al *Panopliei dogmatice*, lucrare în 28 de capitole, în care sunt prezentate principalele dogme ale Ortodoxiei și sunt combătute în mod sistematic ereziile. Capitolul al XXVII-lea este consacrat exclusiv bogomilismului.

tală. Mesalienii respingeau și ei validitatea botezului și spuneau că demonii care sunt în oameni pot fi exorcizați prin rugăciune. Or, bogomilii care aveau un botez care anihila pe cel ortodox, erau apropiați de concepțiile mesaliene, care negau de asemenea validitatea botezului. Și unii și alții se deghizau cu haine preoțești sau monahale, pentru a-și răspândi credința și a câștiga noi adepți. Ana Comnena a văzut bine acest lucru considerându-i pe bogomili ca „un altoi al pavlicianismului și al mesalianismului”³⁴. Era practic o continuitate între pavlicianism și mesalianism, amplificat de un misticism și de o asceză mai accentuată în cazul mesalienilor.

Inițiative represive luate de Alexios I

În fața evidenței, conducătorul bogomil Vasile nu a încercat să nege sau să respingă credința sa, descrisă ca eretică, dar afirma că este gata să suporte focul și să moară pentru credința sa. Această atitudine se explică conform Anei Comnena, prin credința bogomililor în migrarea sufletelor la Tatăl Ceresc. Alexios I este hotărât în dorința sa de a combate această sectă: Vasile este închis, sunt căutați peste tot ceilalți conducători ai sectei dimpreună cu adepții lor. Radicalismul măsurilor imperiale era determinat de amploarea pe care o luase această sectă, dar era nevoie și de multă prudență. Mulți îi admirau pe bogomili, alții respingeau erezia și se considerau buni creștini, ambele atitudini punând probleme de discernământ: cine putea fi iertat și cine urma să fie condamnat. De aceea Alexios I a adoptat un plan de recunoaștere a adevăraților creștini. El va prezida sinodul special constituit, compus din mai mulți membri a Sfântului Sinod, ai Senatului și din călugări, persoane cunoscute pentru cunoștințele pe care le aveau³⁵.

³⁴ A. COMNENA, *Alexiada*, vol. II, p. 331.

³⁵ Era vorba despre un sinod bisericesc diferit de cel obișnuit, alcătuit din adunarea episcopilor sub conducerea patriarhului. Vezi în A. COM-

Acuzații au fost aduși în fața acestei adunări și împăratul a ordonat examinarea cu mare atenție a fiecărui caz; unii refuzau negarea ereziei, alții se declarau creștini. Din acest moment planul lui Alexios era următorul: toți acuzații trebuiau arși, ereticii pe un rug, iar creștinii pe un rug cu o cruce deasupra. Condamnații puteau alege între cele două tipuri de rug. Planul extrem al împăratului i-a făcut pe trecătorii care asistau la execuții să-i plângă pe acuzați, considerându-i martiri și criticându-l vehement pe Alexios. În acest context mulți creștini au fost iertați, iar bogomiliile care și-au renegat erezia au fost eliberați. În cazul lui Vasile, Ana Comnena ne spune că a fost bine tratat, iar locul ales pentru execuție era hipodromul:

„...Dar când mulțimea s-a îndepărtat și l-a lăsat să privească în toată libertatea spectacolului înfricoșător al rugului aprins (căci încă de departe se simțea focul și se vedea înălțându-se flacăra cu un zgomot ca de tunet, ca să zicem așa, azvârlind scântei care zburau până în vârful obeliscului de piatră înălțat în mijlocul hipodromului), atunci acest viteaz a părut că se sperie de foc și că se tulbură. Își rotea mereu ochii dădea din sold, ca și cum ar fi fost cu desăvârșire descumpănit”³⁶.

Din cele relatate de Ana Comnena ne dăm seama că răspândirea ereziei în capitală devenise, dincolo de aspectul religios în sine, un factor religios și politic legat de regimul lui Alexios, pe care mulți l-au numit feudal: „erezia a fost

NENA, *Alexiada*, vol. II, p. 66; A. COMNENA, *Alexiada*, vol. II, p. 334. Din această adunare făceau parte pe lângă episcopi, membrii senatului, armata, egumenii mănăstirilor. Împăratul a recurs de mai multe ori la convocarea lui: acest sinod l-a condamnat pe Alexios și i-a impus penitența atunci când trupele comnenilor au prădat Constantinopolul. Vezi A. COMNENA, *Alexiada*, vol. I, pp. 125–126. Același sinod a judecat și condamnat erazii precum cea a lui Italos, Nil și pe bogomili. Conform celor relatate de Ana Comnena, în vremea ei convocarea unui astfel de sinod s-a făcut numai de către împărat.

³⁶ A. COMNENA, *Alexiada*, vol. I, p. 340.

incontestabil una din formele care arată rezistența la implantarea feudalității, adică o nouă împărțire a puterii”³⁷.

Alexios a instaurat practic o nouă ierarhie, peste cea tradițională, suprapunere care a avut un prim rezultat apariția unui nou grup de demnități asociate puterii și care a beneficiat de bogățiile Imperiului. Această nouă clasă de demnitari avea legături strânse cu familia imperială printr-un joc abil de alianțe matrimoniale. Sistemul a fost des folosit de Alexios pentru întărirea puterii și crearea de noi legături cu marile familii, dovedindu-se eficientă în blocarea eventualelor tentative de revoltă. Din acest mediu social unii nobili au fost marginalizați, mai ales cei care aparținuseră vechiului regim și care s-au dovedit „înțelegători” față de ideile eretice ale epocii, manifestându-și în acest fel opoziția față de noua putere. Un alt grup social, fragil propagandei sectare, erau și cei care la începutul domniei lui Alexios pierduseră o bună parte a bunurilor, pentru că au avut relații strânse cu vechile familii conducătoare. De aceea, în anul 1091 asistăm atacul lui Ioan Oxitul împotriva regimului, din care ne putem da seama de criza în care se găsea societatea bizantină la acea vreme: „într-adevăr, bazileul și familia sa s-a dovedit a fi o adevărată nenorocire pentru Imperiu și pentru noi toți, prin faptul că fiecare din membrii săi pretinde un trai de viață imperial și opulență, preocupați mai degrabă de profitul personal și nu de interesul general”³⁸. Or, cei care se aflau într-o astfel de situație și fără prea mari speranțe la ascensiunea socială, puteau spera prin punerea în practică a ideilor eretice la o reîntoarcere la viața primilor creștini și împărțirea în mod egal a bunurilor. Bogomilismul s-a răspândit în Bulgaria, unde societatea se afla în criză, ereticii câștigând și un segment im-

³⁷ Georges DUBY, *Le chevalier, la femme et le prêtre*, vol. 965, coll. *Pluriel* (Paris. 1982), Hachette Littératures, Paris, 1997, p. 117.

³⁸ Paul GAUTIER, „Diatribes de Jean l’Oxite contre Alexis I’”, în: *Revue des Etudes Byzantines*, 28 (1970), p. 40.

portant din populația Constantinopolului, care trăia în sărăcie. Chiar și perdanții din 1081, membrii vechilor familii aristocrate din capitală și nobilimea civilă, sperau acum într-o posibilă schimbare de regim, bogomilismul fiind o cale spirituală de manifestare a opoziției. În aceste condiții conducătorul bogomil Vasile, invitat în acest mediu social ostil puterii, probabil că a acceptat destul de ușor arestarea, crezând într-o eventuală convertire a împăratului, care putea ulterior ameliora situația³⁹.

Edictul din 1107

În luna iunie a anului 1107, împăratul Alexios I a promulgat un edict cu privire la reforma clerului, adresat patriarhului și sinodului. În acest act, el se considera singurul autor al reformei Bisericii amintind și motivele necesității unei schimbări: el a simțit nevoia salvării Bisericii în fața unui pericol iminent, care amenința Biserica și credincioșii ei, în special cei simpli. Pericolul era cu atât mai mare cu cât el pornea din interior, Alexios comparând corpul social cu cel uman:

„colegiul sacerdotal este în fruntea credincioșilor ortodocși, care dacă se comportă bine, atunci și trupul, precum și toți membrii săi se bucură de sănătate, dacă este bolnav, atunci corpul se îndreaptă spre ruină, de aceea creștinismul este în pericol pentru că instituția bisericească se degradează cu fiecare zi”⁴⁰.

În aceste condiții, în 1107 au avut loc mai multe procese intentate ereticilor. Conform lui Alexios I, clerul nu dăduse dovadă de vigilență, începând cu Ioan Italos, care a scăpat sancțiunilor din vremea lui Mihail al VII-lea Dukas și care

³⁹ E. MALAMUT, *Alexis Ier Comnène*, p. 234.

⁴⁰ Paul GAUTIER, „L'édit d'Alexis I Comnène sur la réforme du clergé”, în: *Revue des Etudes Byzantines*, 31 (1973), p. 178.

a reușit chiar să câștige simpatia unei părți a clerului patriarhal. Împăratul a amenințat cu suspendarea și cinci diaconi, pentru că fuseseră elevii lui Italos, sancțiune la care a renunțat după ce ierarhia bisericească s-a opus. În fața gravității situației, Alexios declară că întreaga creștinătate poate fi în pericol și tot răul provine din neglijența clerului, care de multă vreme nu și-a mai învățat corespunzător credincioșii. „Inconștiență” și „delăsare” sunt termenii folosiți cel mai des de împărat pentru desemnarea atitudinii clerului, cuvinte destul de tari, care arătau însă influența imperială asupra Bisericii bizantine. Măsurile care trebuiau luate erau urgente și vizau ignoranța credincioșilor. Lipsa unei predici adecvate, interesul material exagerat al clerului conduceau spre obscuritate și ignoranță, iar ereziile prosperau. De aceea, legislația imperială asupra Bisericii devine mai autoritară, asemănătoare epocii împăraților Justinian și Heraclius, Alexios încercând poate să arate că este nu numai succesorul unor împărați iluștrii, dar prin legile date a reînnoit Imperiul din punct de vedere instituțional, deci și bisericesc.

Edictul din 1107 avea și un puternic conținut ideologic, manifestând măreția imperială în toate domeniile⁴¹. Deteriorarea raporturilor cu mama sa Ana Dalasena, după retragerea sa la mănăstire în 1096, l-a făcut pe împăratul Alexios să-și schimbe atitudinea manifestată la începutul domniei: el propune crearea unui ordin al predicatorilor, care trebuia să depindă de Patriarhie. Acești predicatori numiți și didascoli, trebuiau recrutați din rândul clerului patriarhal, alegerea aparținând însă împăratului. Clerul incapabil să învețe era îndepărtat, numai cei în vârstă se bucurau de clemență. De asemenea, Alexios amintea că numărul clerului Sfintei Sofia nu putea crește și determina două tipuri de avansare: cel tradițional legat de vechime și cel accelerat

⁴¹ P. GAUTIER, „L'édit d'Alexis I Comnène sur la réforme du clergé”, pp. 165–227.

al didascalilor⁴². Măsura demonstrează importanța deosebită pe care împăratul o acorda didascalilor, care aveau posibilitatea să rămână diaconi, dacă doreau, dar cu o remunerația asemănătoare celei acordate preoților. În ierarhia catedralei ei ocupau al doilea loc după funcționarii Sfintei Sofia. Didascalii exercitau și un control moral asupra capitalei: „ei aveau un ochi pentru cartiere, nu se limitau să învețe numai poporul și să le propună ce este bine, ci reprimau pe cei care duceau o viață scandaloasă, atât prin sfaturi, pentru că puteau să-i convingă, prin raporturile cu sfânta patriarhie....”⁴³. Astfel, didascalii își făceau cunoscută prezența prin vizite pastorale, suplinind absența organizării parohiale din capitală. Insistența împăratului ca acești didascali să fie hirotoniți preoți ne arată un semn de recunoaștere în plus a importanței lor, pentru ca poporul să nu se lase păcălit de sfătuitoarii cei răi: „când vor vizita poporul, ei trebuie să facă în așa fel ca toți să-i recunoască drept părinți spirituali, înainte ca lupii să se deghizeze păstorilor pentru a primii mărturisirea oamenilor”⁴⁴.

Didascalii trebuiau să predice nu numai în capitală, ci și în întreg Imperiul: „trebuia ca preoți pregătiți să fie instalați în biserici parohiale de la sate pentru ca ei să-i lumineze din nou pe oameni și să transmită învățătura ortodoxă”⁴⁵.

Aceste măsuri demonstrează criza de recrutare din sânul Bisericii în vremea lui Alexios I Comnenul. Astfel, împăratul a creat această categorie a predicatorilor cu scopul de a reînnoi și întări clerul patriarhal, favorizându-i pe cei mai as-

⁴² În timpul lui Alexios I în catedrala Sfânta Sofia din Constantinopol erau cca. 500 de clerici.

⁴³ P. GAUTIER, „L'édit d'Alexis I Comnène sur la réforme du clergé”, p. 193.

⁴⁴ P. GAUTIER, „L'édit d'Alexis I Comnène sur la réforme du clergé”, p. 193.

⁴⁵ P. GAUTIER, „L'édit d'Alexis I Comnène sur la réforme du clergé”, p. 199.

cultători și mai merituoși. În sfârșit, noile legi ale lui Alexios reprezentau un mijloc prin care clerul Sfintei Sofia era supus cu multă strictețe controlului imperial. Împăratul insista asupra recrutării de oameni calificați și capabili de a învăța. Până la completarea efectivelor, Alexios îi presa pe episcopi să exercite această sarcină, pentru că nu era dezonorant pentru un ierarh, ci o onoare să intre în casele celor săraci⁴⁶. De aici ne putem da seama de fractura existentă între diversele clase sociale, ierarhii ocupându-se mai mult de elita societății civile, iar ereziile se puteau propaga astfel cu mai multă ușurință. Canalele de difuzare erau foarte diverse, de la marile familii din capitală până la oamenii simpli din mediul rural. Amestecul ideilor eretice cu atitudinea opozantă față de ierarhie era foarte periculoasă pentru împărat, de aceea pentru eliminarea acestui pericol întreaga Biserică trebuia să se mobilizeze, chiar și episcopii îndemnați să predice credința, în calitatea lor de urmași ai Sfinților Apostoli. În tinerețe Alexios avusese încredere în călugări, dar acum devine mult mai prudent, pentru că unii eretici îmbrăcaseră haina monahală: „nu s-ar vedea o tunsoare lumească la bogomili, viclenia lor se ascunde sub mantie și glugă”⁴⁷. Vasile era călugăr și purta haine monahale, ceea ce i-a permis răspândirea cu ușurință a învățăturilor sale eretice. Dorința de a împiedica astfel de derapaje ale călugărilor l-a animat pe Alexios, care, așa cum am amintit, i-a însărcinat cu această misiune pe didascoli, dar apărea și o nouă dificultate: cum se putea face o diferență între cei animați de dorința autentică a unei vieți ascetice și cei care profitau de prestigiul valorilor monahale? În secolul al V-lea, canonul al IV-lea de la sinodul IV ecumenic amintea de călugării răătăcitori și încerca să-i aducă sub ascultarea episcopului. La vremea aceea canonul încerca să-i pedepsească pe cei care propagau erezii, precum Eutihie, călugăr la Constantinopol, care avea prete-

⁴⁶ E. MALAMUT, *Alexis Ier Comnène*, p. 239.

⁴⁷ A. COMNENA, *Alexiada*, vol. I, p. 332.

nția de a fi ghid spiritual. Expunerea credinței monofizite prin toate mănăstirile și locuințele capitalei a antrenat o puternică ruptură religioasă în provinciile orientale ale Imperiului. Alexios avea în memorie acest pericol, pe care îl puteau reprezenta unii călugări în conflictul cu autoritățile bisericești.

Scopul edictului din 1107 a fost contracaraarea sectelor și ereziilor din acea vreme. În plus, împăratul l-a însărcinat pe Eftimie Zigabenu cu copierea tuturor materialelor necesare în această luptă. Încununarea inițiativei a fost lucrarea intitulată *Panoplia dogmatică*, a cărei prefață subliniază rolul împăratului în păstrarea Ortodoxiei, cel care trebuie să țină trează conștiința credincioșilor și să stimuleze zelul episcopilor. În sfârșit, reforma clerului, a cărei fundament a fost crearea didascalilor aleși din rândul clerului patriarhal pentru calitățile lor învățătoarești, a avut consecințe importante asupra învățământului bizantin, plasându-se la originea a ceea ce s-a numit mai târziu „Școala patriarhală”.

La originile creștinismului nord-european. Încreștinarea Danemarcei

† MACARIE DRĂGOI

Abstract: The present study approaches a series of aspects defining the Christianization of Denmark and of Danish sovereigns in light of the contemporary sources that recorded it and as it was presented by modern historiography. The first section is concentrated on preliminary elements related to the meanings of the terms “conversion”; the second section presents the problem of historical and archaeological sources and their interpretation; the third part is a succinct overview of the religious, cultural, and political spheres of pagan Viking Denmark; the fourth part is dedicated to the first contacts between the Danish Kingdom and Christianity, and the unofficial forms of spreading the new religion; the fifth section is focused on the official process of Christianization, on the first Christian Danish kings and their apostolate as it was mirrored in the chronicles of their time and in the interpretation of modern historians; finally, the last section comprises the conclusions. This study draws attention to the fact that knowing the Danish Vikings’ political, cultural, and religious situation prior to their contact with Christianity can facilitate the understanding of the more problematic aspects found in their sources.

Keywords: Denmark, Christianization, conversion, vikings, chronicles, aristocratic elites

TEMA ÎNCREȘTINĂRII SCANDINAVIEI, ÎN GENERAL, și a Danemarcei, în particular¹, a beneficiat de atenția cercetării istorice, cu deosebire în secolul XX. Cu toate acestea, au rămas multe aspecte nedesluite încă, asupra cărora cercetătorii nu au ajuns la o concordanță de opinii. Deși majoritatea istoricilor acceptă teoria încreștinării, „de sus în jos”, de la rege spre popor, fenomenul încreștinării ținuturilor nordice implică mult mai multe dimensiuni sociale, politice și culturale, care trebuie amintite: problema surselor arheologice și a celor scrise (cronografii), de unde putem cunoaște amănunte importante despre religia scandinavă păgână (precreștină), contextul politic scandinav precreștin, rolul și statutul regalității daneze precreștine, alte căi de încreștinare independente de deciziile de încreștinare oficială, venite de la rege. Independent de toate acestea, un lucru este cert: încreștinarea Scandinaviei, a regatului danez în particular, a generat formarea unui stat supus în întregime autorității regale „de sorginte divină” și integrat total în peisajul cultural și religios al Evului Mediu occidental, format în matricea creștinismului latin. Lucrarea de față se va concentra asupra regalității daneze creștine, așa cum apare ea în sursele timpului și în viziunea istoriografiei moderne, precum și pe alte aspecte ale procesului de încreștinare a regatului danez.

Pentru început vom insista asupra unor aspecte preliminare legate de semnificațiile termenului de „convertire”; în partea a doua se va trece în revistă problema surselor istorice și arheologice și interpretarea lor; partea a treia va prezenta o panoramă succintă a peisajului religios, cultural și politic al Danemarcei vikinge păgâne; partea a patra va trata despre primele contacte ale regatului danez cu creștinismul și formele

¹ Prezentul studiu abordează o problematică prea puțin studiată în istoriografia bisericească din România, de dată mai veche sau mai recentă. Contribuția noastră și-a propus să umple un gol în cunoașterea istorică de la noi, apelând la o istoriografie internațională relevantă, pe care a sintetizat-o pentru cititorii de limbă română.

neoficiale de răspândire a noii religii; în partea a cincea ne vom opri asupra încreștinării oficiale, primii regi danezi creștini și misiunea lor de apostolat așa cum apare aceasta în cronografiile vremii și în interpretarea istoricilor moderni; în final vom schița câteva concluzii.

Convertirea la creștinism – semnificațiile și limitele unui concept

Spre deosebire de metodele folosite în trecut, astăzi cercetarea temei se bazează pe o lectură critică a surselor disponibile. Astfel, se ridică întrebarea: cum poate fi definită *convertirea* la creștinism a danezilor vikingi? Fenomenul poate fi caracterizat prin aspecte externe, sociale, precum și prin aspecte de natură personală, mai greu accesibile cercetătorului: acceptarea credinței monoteiste sau a doctrinei soteriologice, susținerea Bisericii și acceptarea autorității ierarhice, schimbarea cutumelor legate de aspectele importante ale vieții sociale și personale, acceptarea unor noi ritualuri etc. O altă problemă importantă este cea legată de motivația convertirii. Din păcate, în afară de inscripția runică de la Jelling a regelui Harald Blâtand (Dinte-Albastru), deținător al tronului între cca 911-987, prin care afirmă că „i-a făcut pe danezi creștini”, nu avem acces la niciun jurnal personal, la nicio mărturie sau confesiune personală a vreunui rege danez creștin ci doar interpretări ale experienței convertirii de către alții, mai exact de către cronografii vremii, contemporani sau mai târzii, în raport cu evenimentele descrise².

Natura sau definirea termenului de *convertire* nu este importantă în acest context, ne interesează în schimb întrebarea: este convertirea la creștinism a Danemarcei marcată de Botezul individual al unor regi, de Botezul în masă a populației

² A se vedea: Nora BEREND, „Introduction”, în: *Christianization and the rise of Christian monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900-1200*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 3.

supuse acelor regi sau fenomenul de încreștinare este un proces mai de lungă durată care nu poate fi datat cu exactitate? Majoritatea cercetătorilor înclină spre ultima ipoteză³, cel puțin în cazul Scandinaviei, sau preferă să vorbească simplu de *încreștinare*, termen mai ușor de urmărit în sursele principale, care trimit de exemplu adeziunea la Arhiepiscopia Bremen-Hamburg⁴. Oricum ar sta însă lucrurile, problema nu este simplă de elucidat, de aceea încă din 1839 istoricul S. A. Dunham spunea că „nimic nu poate fi mai obscur și mai incert” decât originile slujirii creștine în aceste ținuturi⁵.

Numeroși istorici preferă să nu vorbească pur și simplu de un rege încreștinător sau de altul, chiar dacă în mod tradițional Danemarca are un rege încreștinător oficial, în persoana lui Harald Blåtand (Dinte-Albastru), ci să afirme că încreștinarea primilor regi ai Danemarcei, încă din secolele IX-X, nu a însemnat și o încreștinare în masă a populației sau o asimilare spontană a doctrinei creștine, ci a creat doar un precedent ireversibil, premisele unei încreștinări lente, care se va desfășura pe termen lung⁶.

Sursele istorice și arheologice: conținut și interpretare

Deși nu avem în vedere un trecut extrem de îndepărtat, atunci când vorbim de încreștinarea Danemarcei, abordarea

³ Alexandra SANMARK, *Power and conversion: a comparative study of Christianization in Scandinavia*, Department of Archaeology and Ancient History, Uppsala University, Uppsala, 2004, pp. 13–14; Carole M CUSACK, *The rise of Christianity in Northern Europe, 300-1000*, Cassell, London; New York, 1999, pp. 1–23.

⁴ Ian WOOD, „The Meaning of Conversion”, în: *The christianization of Scandinavia report of a symposium held at Kungälv, Sweden, 4-9 august 1985*, Birgit SAWYER (ed.), Viktoria Bokförlag, Alingsås, 1987, pp. 21–22.

⁵ S. A. DUNHAM, *History of Denmark, Sweden and Norway*, vol. I, Longman, London, 1893, p. 2.

⁶ N. BEREND, „Introduction”, pp. 4–5.

temei este limitată de trei condiționări majore: caracterul destul de precar al surselor arheologice legate de Danemarca pre-creștină, caracterul subiectiv al surselor scrise (cronografile vremii) și incapacitatea științei moderne de a oferi analize exhaustive.

Cu privire la epoca pre-creștină sau creștină timpurie și cunoașterea culturii păgâne daneze, în care a căzut sămânța Evangheliei, putem spune că sursele materiale - locașurile și obiectele de cult sunt pe de-a-ntregul insuficiente pentru a putea susține bogata mitologie scandinavă păgână, care a fost ulterior prezentată, în limba latină, de scriitorii creștini, cel mai adesea din comunitățile monahale⁷. De aceea, în scrierile lor vedem adesea repetarea unor tipare și a unor stiluri cronografice normando-saxone, așezate pe un eșafodaj al literaturii clasice creștine, cu anumite stereotipuri retorice de factură patristică⁸. Pentru perioada creștină, sursele de factură arheologică și cele scrise nu lipsesc dar prezintă uneori o serie de nonconcordanțe.

Astfel, principalii autori care dau mărturie despre păgânismul scandinav, ca martori oculari sau compilatori ai unor tradiții orale sunt: Adam din Bremen, care a scris între 1074-1080, Saxo Grammaticus, care a scris în perioada 1185-1215, Episcopul Thietmar din Merseburg, care a scris între 975-1018 și islandezul Snorri Sturluson (†1241), care a alcătuit *Heimskringla* și antologia poetică *Edda* (păstrată într-un manuscris din cca 1270)⁹. Acestea sunt principalele opere de referință care transmit mitologia păgână vikingă în epoca creștină. Pentru perioada creștină, în afară de Codicele de legi, o primă sursă o constituie scrierile hagiogra-

⁷ Robert BARTLET, „From paganism to Christianity in Medieval Europe”, în: *Christianization and the rise of Christian monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900-1200*, Nora BEREND (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 47.

⁸ R. BARTLET, „From paganism to Christianity in Medieval Europe”, p. 50.

⁹ R. BARTLET, „From paganism to Christianity in Medieval Europe”, pp. 48-53.

fițe și cronografiile epocii, elaborate după modelele europene anglo-normande și anglo-saxone. Istoriografia indigenă daneză se dezvoltă din anul 1138, odată cu scrierea *Chronicon Roskildense* (*Cronicii din Roskilde*), care prezintă istoria Danemarcei de la exilul și botezul regelui danez al Peninsulei Iutlanda, Harald Klak (cca 785-852) la Mainz, în 826, până în 1138, ca fiind condusă numai de regi creștini, cu mici episoade de revenire la păgânism și persecuții¹⁰.

La începutul celui de-al doilea mileniu, cronicile de la Roskilde vor fi scrise sub povățuirea episcopilor de la Roskilde iar Danemarca va fi prezentată ca un regat vechi creștin, neamintind mai nimic de misiunile de încreștinare inițiate de Arhiepiscopiile de Cologne (Köln) și Bremen-Hamburg din sec. IX-X, accentuându-se adesea importanța eparhiei de Roskilde în defavoarea celei din Lund¹¹. Adam din Bremen în *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum* vorbește de primele contacte ale Danemarcei cu creștinismul, încreștinarea regelui Harald Blâtand (Dinte-Albastru) în anul 963, însă cercetătorii arată că evenimentele istorice sunt interpretate din perspectiva unei agende deja stabilite: evidențierea misiunii în Scandinavia a Arhiepiscopiei de Hamburg-Bremen, presupusa sa centralitate și astfel jurisdicția de drept asupra acestor ținuturi, care se aflau, în realitate, la periferia lumii latine¹². Alte două surse importante despre încreștinarea oficială a regelui danez Harald Blâtand (Dinte-Albastru), în 963, sunt *Vita Brunonis Archiepiscopi Coloniensis*, scrisă de Ruotger, în cinstea arhie-

¹⁰ Michael H. GELTING, „The Kingdom of Denmark”, în: *Christianization and the rise of Christian monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900-1200*, Nora BEREND (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 104–106.

¹¹ M.H. GELTING, „The Kingdom of Denmark”, p. 106.

¹² Hans-Werner GOETZ, „Constructing the Past. Religious Dimensions and Historical Consciousness in Adam of Bremens *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*”, în: *The making of Christian myths in the periphery of Latin Christendom (c. 1000-1300)*, Lars Boje MORTENSEN (ed.), Museum Tusculanum Press, Copenhagen, 2006, pp. 20, 46–47.

piscopului și patronului său Bruno de Cologne (Köln) și *Res gestae saxonicae sive annalium libri tres* a cronicarului Widukind de Corvey, ambele redactate în cca 967/968¹³.

Începând de la jumătatea secolului al XII-lea, cetatea Lund, actualmente în Suedia, a devenit prima reședință arhiepiscopală daneză, în care s-au scris și s-au păstrat analele daneze, continuând tradiția analelor anglo-normande. Cele mai importante și mai acurate cronică pentru istoria primelor veacuri de creștinism în Danemarca sunt cele scrise în preajma arhiepiscopului Absalon, în secolul XII, de către Sven Aggeson, care relatează istoria Danemarcei din timpurile legendare până în 1185 și capodopera *Gesta Danorum* a lui Saxo Grammaticus, care descrie cu multă acuratețe, într-un stil literar ireproșabil, aceeași perioadă. Scopul scrierii lui Saxo este însă unul evident patriotic, demonstrând că danezii au un trecut venerabil, cu nimic mai prejos decât cel al romanilor, cu o istorie la fel de importantă, care prin noblețea lor au pregătit terenul încreștinării. Prin stilul lucrării sale, Saxo arată că în jurul anului 1200 Danemarca era bine integrată în tradiția culturală a creștinătății occidentale¹⁴.

Pentru a putea obține interpretări pertinente în abordarea atât a surselor principale, cât și a celor secundare, trebuie să ținem seama de limitele mai sus menționate, impuse de cadrul cultural al timpului, în care au scris diverșii autori medievali și moderni.

Statutul regilor danezi din perioada vikingă păgână – între mit și realitate

Despre cultura și religia vikingilor păgâni scandinavi, informațiile sunt insuficiente și adesea contradictorii, gru-

¹³ „Denmark - Process of Christianization”, <<http://christianization.hist.cam.ac.uk/regions/denmark/denmark-process-christ.html>>, 4 ianuarie 2014.

¹⁴ M.H. GELTING, „The Kingdom of Denmark”, p. 107.

pându-se în două tablouri contrastante, unul în registru negativ, altul în unul pozitiv. Tabloul negativ este zugrăvit de cronicile francilor, normanzilor și ale anglo-saxonilor creștini, contemporane raidurilor și cuceririlor vikinge, care sunt deosebit de acide la adresa vikingilor danezi păgâni, fără a ne oferi însă informații prea bogate cu privire la credințele sau cultura lor, blamând actele lor de cruzime¹⁵. În același registru negativ, dar mult mai generos în detalii cu privire la religia și cutumele daneze vikinge, intră autorii și misionari creștini, în special de origine britanică sau germanică, precum Adam din Bremen, care au avut cu regii danezi mai mult un contact diplomatic iar cu populația vikingă indigenă raporturi pașnice sau de dominare, mai ales că cel mai adesea misionarii creștini erau însoțiți de gărzile regale¹⁶. Și aceștia prezintă însă cultura vikingă păgână printr-o prismă critică, fiindcă misiunea lor era convertirea păgânilor la creștinism.

Tabloul cel mai pozitiv este zugrăvit de *reinterpretările* târzii, preluate în mare parte de autorii scandinavi creștini, monahi sau clerici, din literatura folclorică islandeză, singura care a valorificat cultura vikingă precreștină. Informațiile pe care le deținem despre mitologia și religia păgână daneză, datează așadar din jurul anului 1200, când Saxo Gramaticus prelucrează miturile islandeze din tradiția orală și le reinter-

¹⁵ De exemplu, la începutul secolului XI, Thietmar de Merseburg descria anumite ritualuri groaznice ce implicau sacrificii umane în anul 930 în Lejre, Danemarca, însă săpăturile arheologice încă nu confirmă aceste informații, cum nu confirmă nici alte date legate de practici sau spații cultice vikinge. A se vedea M.H. GELTING, „The Kingdom of Denmark”, p. 75.

¹⁶ Niels REFSKOU, „Missionary aims. Comments and Additional Observations by Leaders of Sessions”, în: *The christianization of Scandinavia report of a symposium held at Kungälv, Sweden, 4-9 august 1985*, Birgit SAWYER (ed.), Viktoria Bokförlag, Alingsås, 1987, pp. 22–23.; Cf. Knut SCHÄFERDIEK, „Missionary methods. Comments and Additional Observations by Leaders of Sessions”, în: *The christianization of Scandinavia report of a symposium held at Kungälv, Sweden, 4-9 august 1985*, Birgit SAWYER (ed.), Viktoria Bokförlag, Alingsås, 1987, pp. 24–26.

pretează în stil clasic. Se constată, aşadar, că danezii venerau aceleaşi zeităţi păgâne şi aveau aceleaşi credinţe şi cutume ale islandezilor, dar nu se poate spune cât de substanţiale erau diferenţele¹⁷.

Demn de consemnat ar fi faptul că în ceea ce priveşte panteonul scandinav în general, danez în particular, avem numeroase informaţii care s-au păstrat atât în inscripţiile runice de pe pietre, în literatura indigenă scrisă în dialectul *Norse*, cât şi în scrierile creştine latineşti de dată mai târzie. Se impune a fi menţionat aici un fenomen paradoxal: deşi popoarele scandinave, cu excepţia islandezilor, au renunţat aproape complet şi într-un timp destul de rapid în favoarea creştinismului latin, la limba indigenă, la scrierile runice şi la religia păgână, care avea în centru trilogia de zei Thor, Odin şi Frey şi alte câteva zeităţi feminine mai importante - fapt care rezultă din inexistenţa surselor scrise (afară de reinterpretările creştine mai târzii) - totuşi panteonul scandinav s-a transmis până astăzi prin numele personale şi prin toponimie. Numele „Thor” şi derivatele lui compun cele mai frecvente nume scandinave, de exemplu, numele primului sfânt islandez este Thorlak Thorhallsson (+1193); numirea zilelor săptămânii în limbile scandinave, cu excepţia limbii islandeze, poartă numele zeităţilor vikinge, la fel ca şi denumirile de oraşe (oraşul danez Odense, de la zeul Odin), numele unor cursuri de apă etc¹⁸.

Chiar dacă numele sanctuarelor păgâne scandinave apar în cronicile autorilor creştini cu numele de *fanum*, *templum*, *delubrum* şi *contina*, datele materiale legate de existenţa acestor spaţii cultice sacre sunt precare. Istoricii şi arheologii sunt sceptici în acest sens, ei consideră că templele şi sacerdoţii scandinavi păgâni ai secolelor XI-XIII, aşa cum apar descrişi în sursele vremii, fie nu fac decât să imite structura cultului

¹⁷ M.H. GELTING, „The Kingdom of Denmark”, p. 73.

¹⁸ R. BARTLET, „From paganism to Christianity in Medieval Europe”, p. 54.

creștin al acelei perioade, fie aceste descrieri sunt doar extrapolări ale autorilor creștini din epocă. Astfel, ipoteza existenței spațiilor cultice și a sacerdoțiului păgân scandinav precreștin (cu câteva mici excepții, cum e cazul Uppsalei), este infirmată de lipsa dovezilor materiale¹⁹. Un lucru este însă sigur și confirmat de surse de această factură: păgânismul scandinav precreștin se caracteriza prin practicile de divinație publică, sacrificii sângeroase de animale (sacrificiile umane din 9 în 9 ani, despre care vorbește Thietmar de Merseburg în Cartea I, 17 și Adam din Bremen în cartea IV, 27 nu sunt confirmate arheologic²⁰) și venerarea unor obiecte sau fenomene naturale (copacul-stejarul, anumite izvoare și crânguri). De asemenea, există și alte aspecte ale păgânismului viking, interpretate de istoricii moderni ca interpolări sau reinterpretări creștine, tocmai din lipsa evidențelor arheologice materiale care să le confirme²¹.

Înainte de a vorbi despre poziția și statutul regelui, este important să menționăm că indicatorii cei mai vizibili care delimitează creștinismul și practicile creștine de păgânismul central-nord european și baltic, sunt de natură socială și se referă la practicile legate de cultul morților (incinerarea, obiectele talisman și ofrandele pentru morți), structura familiei (poligamia, recunoașterea copiilor nelegitimi ca egali cu cei legitimi, avortul) și alimentația (consumarea cărnii de cal, adusă ca ofrandă zeităților păgâne). Creștinismul se opunea categoric tuturor acestor practici, considerate de scandinavi ca *legi strămoșești – patriis legibus*, motiv pentru care scandi-

¹⁹ R. BARTLET, „From paganism to Christianity in Medieval Europe”, pp. 58–59.

²⁰ THIETMAR, *Ottonian Germany: the chronicon of Thietmar of Merseburg*, trad. David Warner, Manchester University Press, Manchester; New York; New York, 2001; ADAM DE BRÈME, *History of the archbishops of Hamburg-Bremen*, trad. Francis Joseph Tschan, Columbia University Press, New York, 1959.

²¹ R. BARTLET, „From paganism to Christianity in Medieval Europe”, p. 60.

navii se opuneau frecvent procesului de încreștinare prin re-beliuni²².

În principiu, păgânismul scandinav precreeștin și central european se caracteriza prin rânduiri nescrise, populare, cuncte păstrate peste generații, care lăsaau multă libertate individului și nu prezentau constrângeri de ordin moral, pe când creștinismul latin, așa cum se impunea acesta, se caracteriza prin legi (*Lex Christiana*), centralism regal, papal și clerical. Ca în majoritatea țărilor încreștinate, păgânismul scandinav a fost asimilat de creștinism, cercetarea istorică a relevat însă anumite credințe și practici păgâne, păstrate sub forma unor superstiții „creștine” care, desigur, de-a lungul timpului, au fost subiecte de critică pentru clericii mai exigenți. Aceștia încercau să stopeze gândirea păgână ce se încăpățâna să supraviețuiască în cadrul creștinismului²³.

O problemă importantă, greu de elucidat, este statutul politic și simbolic al regilor sau al șefilor tribali danezi din perioada precreeștină și de după aceea. Cercetarea istorică a produs păreri și perspective divergente la următoarele întrebări: a depins de acest statut încreștinarea vikingilor danezi? Exista acest statut de dinainte de încreștinare, sau regii danezi s-au folosit de retorica creștină cu privire la conducător ca *uns al lui Dumnezeu* pentru a obține acest statut? În general, literatura de specialitate care studiază formarea statelor medievale europene în secolele IX-XI, asociază ideea unei monarhii puternice și a unui stat bine organizat cu creștinismul, așa cum păgânismului îi este asociată ideea tribalismului sau a lipsei organizării de tip centralizat²⁴.

²² R. BARTLET, „From paganism to Christianity in Medieval Europe”, pp. 62–64.

²³ R. BARTLET, „From paganism to Christianity in Medieval Europe”, p. 69.

²⁴ N. BEREND, „Introduction”, p. 9; Przemyslaw URBANCZYK, „The Politics of Conversion in North Central Europe”, în: *The cross goes north: processes of conversion in northern Europe, AD 300-1300*, M. O. H. CARVER (ed.), York Medieval Press; Boydell & Brewer, Woodbridge, Suffolk, UK; Rochester, NY, 2003, p. 21.

O formă de autoritate regală în Danemarca datează, conform mărturiilor disponibile, de dinainte de anul 714 și se datorează primilor misionari franci, este vorba însă despre un statut încă neconsolidat, ar fi vorba mai degrabă despre unii șefi de trib, care controlau diverse arii geografice. Abia la sfârșitul secolului VIII sursele france ne vorbesc de existența unor regi în Danemarca, regatele lor fiind încheigate, însă instabile, cu centrele regale în Lejre, Zealand și Jelling, Iutlanda. De exemplu, insula Bornholm își avea proprii regi. Nu se știe exact cum se manifesta autoritatea regilor danezi în secolele IX-X, însă în mod cert ei erau capabili să mobilizeze forțe militare considerabile, indiciu pe care îl aflăm de la misionarii franci și germani, care puteau pătrunde în aceste secole, în zona Danemarcei, numai cu permisiunea regilor²⁵.

Între opiniile formulate de istoriografie se numără și aceea că, încă din perioada premergătoare creștinării, conducătorii regionali scandinavi încercau să dețină controlul sacralității pentru a-și legitima puterea de conducere. S-a pus de asemenea problema dacă încreștinarea regilor scandinavi ar fi urmărit alte scopuri decât exprimarea credinței personale. Ce ar fi avut aceștia de câștigat prin convertire? Răspunsurile posibile ar fi: consolidarea puterii, legitimitate, prestigiu și alianțe politice prin legătura cu Sfântul Imperiu romano-german, care era o crescândă amenințare pentru Danemarca precreeștină²⁶. Aceste răspunsuri luate izolat, sunt însă insuficiente. De exemplu, Norvegia s-a încreștinat fără să fie amenințată de Imperiul romano-german. Convertirea la creștinism a regilor scandinavi nu s-a făcut așadar numai din interes

²⁵ M.H. GELTING, „The Kingdom of Denmark”, pp. 75–76; S.A. DUNHAM, *History of Denmark, Sweden and Norway*, vol. I, pp. 103–104.

²⁶ N. BEREND, „Introduction”, p. 13; Friis-Jensen KARSTEN, „In the Presence of the Dead. Saint Canute the Duke in Saxo Grammaticus's *Gesta Danorum*”, în: *The making of Christian myths in the periphery of Latin Christendom (c. 1000-1300)*, Lars Boje MORTENSEN (ed.), Museum Tusculanum Press, Copenhagen, 2006, pp. 195–216.

politic, convertirea nu era în sine o garanție pentru pace, chiar dacă putea contribui la o mai bună relație cu puterile mari creștine, mai ales prin alianțele de tip matrimonial²⁷.

Încreștinarea regilor scandinavi nu a însemnat și încreștinarea populației scandinave, cel puțin nu în cazul Suediei. În ceea ce privește Danemarca, consolidarea puterii de către rege a fost efectuată oarecum încă din perioada precreștină iar încreștinarea în masă a venit ca o consecință a primei condiții. Încreștinarea a adus, incontestabil, consolidarea definitivă a unei monarhii unice, aceasta evoluând în paralel cu consolidarea statului medieval, însă trebuie ținut cont de faptul că acest model, al monarhiei unice de drept divin, a devenit dominant numai după consolidarea religiei creștine ca religie oficială de stat și numai după ce a fost acceptată și asimilată de către mase. De aceea, Norra Berend, avertizează asupra faptului că trebuie să discernem între motivele inițiale, care au impus introducerea creștinismului și rolul jucat de această religie mai târziu pentru regalitate. De asemenea, încreștinarea singură, fără bogăția personală, fără alianțele politice și legăturile diplomatice cu alte state, nu putea să asigure puterea. Astfel, cercetătoarea concluzionează că este eronată ideea potrivit căreia motivul încreștinării regilor scandinavi a fost legat doar de obținerea și consolidarea puterii²⁸.

Este greu de dovedit în ce măsură creștinismul a mărit puterea regalității daneze, sau în ce măsură creștinismul s-a impus tocmai datorită puterii și prestaței regalității păgâne. Este însă sigur faptul că, după 1157, începând cu regalitatea unică a lui Valdemar I (1157-1182), începe să fie subliniată tot mai mult originea divină a regalității²⁹, adăugându-se în titulatura regelui și numirile și privilegiile papale. Totodată, regele Valdemar I este încoronat și înscăunat de către arhie-

²⁷ N. BEREND, „Introduction”, p. 17.

²⁸ N. BEREND, „Introduction”, p. 15.

²⁹ F.-J. KARSTEN, „In the Presence of the Dead. Saint Canute the Duke in Saxo Grammaticus's *Gesta Danorum*”, pp. 196–203.

piscopul Eskil în 1157, iar din 1170, când Canut al VI-lea (rege din 1182 până în 1202) devine coregent, până în zilele noastre monarhii vor fi mereu încoronați de către ierarhul locului. Un alt fenomen interesant, speculat și interpretat simbolic în istoriografie, este canonizarea unor regi din primele veacuri creștine daneze, având ca scop înlăturarea fenomenului de regicid, răskoale populare și eventual înlăturarea rivalității dintre diverșii descendenți ai caselor nobiliare. Este cazul canonizării regelui Canut al IV-lea (1080-1086), în 1100, și al Ducelui Canut Lavard sau cel Mic (decedat în 1131), în 1169. După încreștinarea primilor regi este indubitabil că regalitatea daneză copiază tot mai mult principiile de conducere ale regalității creștine europene, precum și aparatul birocratic și construirea de orașe și reședințe și proprietăți regale, elemente care pot fi observate și astăzi³⁰.

Ca o concluzie succintă la această problematică, putem afirma, astfel, că este dificilă cunoașterea detaliată a peisajul cultural și religios păgân danez din perioada penetrării creștinismului, deoarece diferitele informații pe care le deținem sunt adeseori contradictorii sau chiar lipsesc cu desăvârșire. Important de notat este și faptul că nu se poate demonstra în mod convingător că încreștinarea regilor danezi s-a făcut din interese politice. Este însă clar că încreștinarea a contribuit la includerea regatului Danemarcei în peisajul cultural și politic al Europei occidentale medievale, orchestrate de principiile de organizare ale creștinismului latin.

Timpul începuturilor: primele contacte cu creștinismul

Înainte de a vorbi de încreștinarea oficială a maselor de *sus în jos*, de la rege la popor, trebuie să conștientizăm faptul că a existat și o încreștinare neoficială, la scară mai redusă, *de jos în sus* (pe filiera misionarilor creștini, a comercianților și a capti-

³⁰ M.H. GELTING, „The Kingdom of Denmark”, pp. 88–92.

vilor obținuți prin raidurile vikinge de pradă), esențială pentru viitoarea asimilare în masă a creștinismului. De asemenea, trebuie să ținem seama, din nou, de natura contradictorie a informațiilor privitoare la formele incipiente de încreștinare a Danemarcei, prezente în izvoarele hagiografice și cronografiile vremii și de contribuțiile aduse prin descoperirile arheologice.

Primii misionari ai Nordului Europei, menționați de tradiție și de sursele hagiografice, sunt britanicul Willibrord (cca 658-739), care după convertirea în 710 a regelui legendar danez Ongendus ia cu sine un număr de 30 de tineri danezi pentru a-i instrui și a-i pregăti ca viitori misionari indigeni³¹, și episcopii franci care aduc creștinismul triburilor germanice nordice, albingenzilor, saxonilor și scandinavilor, anume Ebbo, arhiepiscop de Reims și Ansgar, arhiepiscop de Hamburg-Bremen. Arhiepiscopul Ebbo cu ajutorul călugărului Halitgar stabilește, în anii 822, un centru misionar la Mănăstirea New Corvey pentru încreștinarea danezilor, având sprijinul papei Pascal I și al împăratului Ludovic cel Evlavios (813-840), misiune ce va fi perfectată de Ansgar³². Abia în urma cuceririi Saxoniei de către franci, în secolul IX, și după ce aceștia își consolidează granițele, devenind o putere rivală danezilor, creștinismul începe să pătrundă mai ferm în Danemarca, îndeosebi odată cu crearea Arhiepiscopiilor misionare de Cologne (Köln), apoi Bremen și Hamburg, după 830³³ și după încreștinarea regelui danez Harald Klak în 826 la Mainz, Germania. Regele se afla în exil, în speranța ajutorului armat necesar pentru a-și putea restabili puterea, promițând în schimb regelui franc, printre alte condiții și încreștinarea țării sale. De aici avem și prima reacție a danezilor cu privire la impunerea creștinismului de *sus în jos*, fiindcă după un an

³¹ ALCUIN, „The Life of Willibrord”, în: *The Anglo-Saxon missionaries in Germany*, trad. C. H Talbot, Sheed and Ward, London; New York, 1954, p. 9.

³² A. de BRÊME, *History of the archbishops of Hamburg-Bremen*, p. 21.

³³ Erik KJERSGAARD, *A history of Denmark*, Royal Danish Ministry of Foreign Affairs, Copenhagen, 1974, p. 12.

de zile regele Harald a fost detronat. Sigur, istoricii nu consideră că motivul religios a fost singura cauză a revoltei, sau cel puțin nu s-a numărat printre cauzele decisive³⁴.

Înțelegerea deplină a fenomenului este îngreunată de cele două surse, întrucâtva contradictorii: hagiografia și descoperirile arheologice. Astfel, spre exemplu, Adam din Bremen, cel care dorea să justifice pretențiile de jurisdicție ale Arhiepiscopiei de Bremen-Hamburg asupra Scandinaviei, prezintă misiunea lui Ansgar ca un adevărat succes, faptul că ceea ce n-au reușit înaintașii lui, a reușit el pe deplin. Același lucru ni-l spune și Rimbart în *Vita Anskarii*, istoriografia susține însă că, în realitate, misiunea lui Ansgar are mai mult un caracter diplomatic iar încreștinarea propriu-zisă se reduce la câteva centre urbane mai importante³⁵.

Aceste misiuni erau dedicate în special negustorilor creștini europeni, pentru a încuraja comerțul în țările păgâne și a-i proteja pe comercianții creștini ajunși în aceste zone, fiind vorba astfel de înțelegeri tacite, de natură politică, în baza cărora unii regi danezi au permis accesul misionarilor, se pare că doar pentru acest scop. Cercetările arheologice arată că, până în prezent, nu există nicio sursă arheologică care să ateste prezența unui cult creștin bine încheiat sau a practicilor creștine în Danemarca mai devreme de sfârșitul secolului X. Din contră, până atunci ar exista câteva surse arheologice (descoperirea unor morminte), pe care unii cercetători le interpretează ca fiind ostentativ anticreștine. Observăm că misionarii creștini de până la 963 nu obțin decât acceptarea de către danezi a unui creștinism sincretic, ca adaos la panteonul păgân deja existent³⁶.

³⁴ M.H. GELTING, „The Kingdom of Denmark”, p. 78.

³⁵ M.H. GELTING, „The Kingdom of Denmark”, p. 78; James T. PALMER, „Rimbart's Vita Anskarii and Scandinavian Mission in the Ninth Century”, în: *The Journal of Ecclesiastical History*, 55 (2004), pp. 235–256.

³⁶ A se vedea Birgit SAWYER (ed.), *The christianization of Scandinavia report of a symposium held at Kungälv, Sweden, 4-9 august 1985*, Viktoria Bokförlag, Alingsås, 1987, pp. 3–79.

Descoperirile arheologice mai arată că, în Danemarca, după convertirea oficială la creștinism, crucile se făceau din același material din care erau confecționate și amuletele păgâne³⁷. Nu există, din nefericire, nicio sursă documentară sigură care să ateste prezența unei misiuni bizantine în Danemarca, cu toate că mulți soldați danezi au slujit în garda varegă a împăraților de la Constantinopol³⁸. Deși s-au găsit câteva sigilii bizantine împărătești în rezidențele aristocrației daneze, acestea sunt legate nu de vreo misiune de încreștinare, ci numai de anumite alianțe cu caracter politic³⁹. Analiza surselor arată că țările scandinave, în general, Danemarca în mod special, au avut contact cu creștinismul înainte de secolul X, fără un impact hotărâtor însă. Am amintit în acest sens de misiunea oficială a primului misionar Willibrord. Un prim contact, mai popular, probabil concomitent sau premergător apariției misionarilor creștini, s-a datorat relațiilor maritime extinse cu numeroase zone geografice creștine. Un al doilea tip de contact l-au inițiat regii danezi vikingi, care aveau alianțe și legături diplomatice cu regii creștini europeni⁴⁰. Mai mult, unii dintre aceștia aveau soții creștine, cum este cazul regelui păgân danez Gorm (cca 936-958), tatăl viitorilor regi creștini Canut și Harald, căreia îi permitea reginei Thyra să aibă o capelă cu preoți slujitori⁴¹.

Pe baza a numeroase obiecte creștine găsite în mormintele femeilor vikinge, istoriografia subliniază rolul deosebit de important pe care l-a jucat elementul feminin (în special fecioarele și văduvele) în încreștinarea Scandinaviei, lucru mai puțin cunoscut și mai puțin cercetat, greu de interpretat, dar aparent

³⁷ N. BEREND, „Introduction”, pp. 23–24.

³⁸ A se vedea Hilda Ellis DAVIDSON, GEORGE ALLEN & UNWIN, *The Viking Road to Byzantium*, George Allen & Unwin, London, 1976, pp. 177–192.

³⁹ M.H. GELTING, „The Kingdom of Denmark”, p. 79.

⁴⁰ N. BEREND, „Introduction”, p. 11.

⁴¹ SAXO GRAMMATICUS, *The Nine Books of the Danish History of Saxo Grammaticus*, trad. Oliver Elton, Norroena Society, New York, 1905, pp. 571–572.

foarte important în procesul inițial al convertirii danezilor. De aici rezultă și exemplele câtorva regi scandinavi păgâni, căsătoriți cu prințese creștine și influența lor asupra soților, care au acceptat practica însemnării cu semnul crucii iar apoi s-au botezat și au promovat creștinismul în Scandinavia⁴².

Descoperirile arheologice arată că religia creștină până în secolul X a avut aderență numai la aristocrația daneză. În special obiectele și spațiile cultice creștine din acea perioadă sunt găsite pe moșiile, proprietățile și reședințele clasei conducătoare daneze⁴³. Mai mult, evidențele arheologice și documentele vremii (codicele de legi bisericești de la Lund și Roskilde), arată că episcopii și preoții erau aleși în special din rândurile aristocrației, având astfel și o autoritate politică asupra maselor, lucru care a contribuit la consolidarea creștinismului după convertirea oficială a regilor⁴⁴.

Se cunoaște faptul că Danemarca a luat contact cu creștinismul pe mai multe căi: prin comercianții, marinarii sau pirații vikingi danezi (sau prizonierii lor), prin misiunea eparhiilor de Cologne (Köln), Hamburg și Bremen și a centrului misionar de la mănăstirea New Corvey, a misionarilor britanici și franci, precum și prin deschiderea păturii conducătoare în direcția acceptării creștinismului. Este evident însă că până la introducerea oficială de *sus în jos* a noii religii, pe calea regalității, începând din 963, nu exista o populație creștină numeroasă care să aibă influență sau impact major asupra societății, astfel încât

⁴² Anne Sofie GRÄSLUND, „The Role of Scandinavian Women in Christianisation: The Neglected Evidence”, în: *The cross goes north: processes of conversion in northern Europe, AD 300-1300*, M. O. H. CARVER (ed.), York Medieval Press; Boydell & Brewer, Woodbridge, Suffolk, UK; Rochester, NY, 2003, pp. 483–496; Jörn STAECKER, „The Cross Goes North: Christian Symbols and Scandinavian Women”, în: *The cross goes north: processes of conversion in northern Europe, AD 300-1300*, M. O. H. CARVER (ed.), York Medieval Press; Boydell & Brewer, Woodbridge, Suffolk, UK; Rochester, NY, 2003, pp. 463–482.

⁴³ M.H. GELTING, „The Kingdom of Denmark”, pp. 86–87.

⁴⁴ B. SAWYER (ed.), *The christianization of Scandinavia report of a symposium held at Kungälv, Sweden, 4-9 august 1985*, p. 16.

să schimbe gândirea, obiceiurile și tradițiile populației păgâne daneze. Istoriografia afirmă că, în cele din urmă, fără susținerea creștinismului de *jos în sus*, încreștinarea de *sus în jos* nu ar fi avut niciun efect. De fapt, în realitate, încreștinarea de *sus în jos* a fost un proces de lungă durată, care a creat mai degrabă un precedent fără întoarcere pentru procesul lent de încreștinare a Danemarcei, decât o încreștinare efectivă.

Primii regi danezi încreștinați și misiunea lor de apostolat

Așa cum rezultă din cele expuse până acum, este dificil să ne pronunțăm în chip categoric asupra motivației, interioare sau exterioare, de încreștinare a regilor danezi și a elitei politice din perioada pe care o avem în vedere. Singurul lucru cert este că procesul a avut loc. Încreștinarea maselor de *sus în jos* s-a făcut, ca în cazul Imperiului roman și romano-bizantin, prin legile emise de puterea imperială, care reglementau viața publică și socială: riturile de trecere, interzicerea poligamiei, a adulterului, obligativitatea construirii de biserici și a respectării sărbătorilor creștine dedicate praznicelor împărătești și sfinților, participarea regulată la oficiul duminical și transferul anumitor obiceiuri și petreceri dedicate zeilor păgâni sau a diverselor evenimente agrare, în praznice creștine⁴⁵. Mai trebuie subliniat faptul că încreștinarea de *sus în jos* nu a însemnat folosirea coerciției totale, în condițiile în care factorii politici și culturali importați din Europa creștină au contribuit la încreștinarea populației mai mult decât legile și pedepsele efective. De asemenea, încă înainte dar în special după convertirea regilor, a existat o perioadă de timp în care păgânismul și păgânii au coexistat, respectiv au rivalizat fără a exclude conflictele deschise, cu creștinismul și cu creștinii⁴⁶.

⁴⁵ N. BEREND, „Introduction”, p. 21.

⁴⁶ M.H. GELTING, „The Kingdom of Denmark”, p. 86; N. BEREND, „Introduction”, p. 22; Aleksander PLUSKOWSKI, Philippa PATRICK, „How do

Sursele de factură arheologică susțin că abia la începutul sec. al XI-lea anumite practici păgâne, cum ar fi cele de tip funerar, sunt complet eradicate⁴⁷. Introducerea creștinismului de către regele Harald Blâtand (Dinte-Albastru) a însemnat, așadar, o dislocare a păgânismului scandinav și consecința imediată a fost că timp de aproximativ 100 de ani, până când s-a construit rețeaua de parohii și mai târziu de mănăstiri, rămâne o populație probabil formal creștină, care încă nu abandonase vechile moravuri și obiceiuri păgâne. Se cunoaște acest fapt deoarece, în prima jumătate a sec. XI, papa Grigorie al VII-lea îi condamnă pe danezii care acuzau clerul latin că ar fi atras secetă, ploi sau alte năpaste naturale, mâniind pe vechii zei⁴⁸.

Izvoarele hagiografice și cronografiile creștine, singurele la care mai avem acces, afirmă că Scandinavia în general, Danemarca în particular, au fost destul de rezistente la pătrunderea creștinismului, fapt datorat tradiției și culturii indigene păgâne, care, conform surselor scrise, se situa oarecum la polul opus valorilor aduse de creștinism. Cercetătoarea Nora Berend afirmă că deși creștinismul a fost promovat cu sprijinul regalității daneze, procesul de *sus în jos* nu trebuie înțeles în mod stereotip ca fiind apanajul exclusiv al regilor, ci trebuie mai degrabă cercetate și corelate totalitatea fenomenelor care au fertilizat terenul Danemarcei, pentru ca Evanghelia lui Hristos să dea roade în timp⁴⁹.

Convertirea oficială a Danemarcei a început cu Botezul Regelui Harald Blâtand (Dinte-Albastru) în anul 963. Sursele care descriu această convertire sunt: 1) Piatra cu caractere runice de la Jelling, Danemarca; 2) Lucrarea hagiografică din

you pray to God?" Fragmentation and Variety in Early Medieval Christianity," în: *The cross goes north: processes of conversion in northern Europe, AD 300-1300*, M. O. H CARVER (ed.), York Medieval Press; Boydell & Brewer, Woodbridge, Suffolk, UK; Rochester, NY, 2003, pp. 30–31.

⁴⁷ M.H. GELTING, „The Kingdom of Denmark”, p. 83.

⁴⁸ M.H. GELTING, „The Kingdom of Denmark”, p. 86.

⁴⁹ N. BEREND, „Introduction”, p. 24.

966-997, intitulată *Vita Brunonis archiepiscopi Coloniensis*, scrisă la inițiativa arhiepiscopului Folkmar (Poppo) de Cologne (Köln), de un călugăr cu numele Routger, care prezintă viața arhiepiscopului Bruno, un frate mai mic al împăratului german Otto I cel Mare; 3) *Res gestae saxonicae sive annalium libri tres*, scrisă de Widukind de Corvey (925-973), în anii 967-968; 4) *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, scrisă pe la jumătatea sec. al XI-lea (1075-1076) de către Adam din Bremen; 5) *Gesta Danorum* scrisă în sec. al XII-lea de Saxo Grammaticus (1150-1220).

Monumentul de la Jelling, actualmente în Vejle, Peninsula Iutlanda (Danemarca), este o piatră granitică datând din secolul X, cu o inscripție runică și gravuri ce reprezintă un dragon sau un leu și pe Hristos răstignit, dar fără cruce. Inscripția spune: „Regele Haraldr a pus să se facă acest monument în amintirea tatălui său Gormr și a mamei sale Thyrvé; acel Haraldr care a cucerit pentru sine toată Danemarca și Norvegia și i-a făcut pe danezi creștini”. Inscripția se găsește pe un străvechi sit arheologic viking ce datează din anii 500 î.Hr., care a devenit apoi loc de îngropare pentru tatăl regelui Harald, păgânul rege Gorm, îngropat după rânduiei creștinești, în pofida faptului că a murit păgân⁵⁰.

A doua sursă, *Vita Brunonis archiepiscopi Coloniensis*, are ca scop preamărirea faptelor arhiepiscopului Bruno de Cologne (Köln) și a misiunii sale de încreștinare a popoarelor nord germanice și scandinave. *Vita Brunonis* oferă informații succinte cu privire la sălbăticia raidurilor vikinge în zonele europene aflate sub stăpânirea francilor. Se afirmă, în continuare, că arhiepiscopul Bruno a făcut în așa fel încât populațiile atacate să poată fugi din fața raidurilor vikinge și să se adăpostească sub protectoratul său. Astfel, personajul principal al

⁵⁰ Barbara H ROSENWEIN, *Reading the Middle Ages: sources from Europe, Byzantium, and the Islamic world*, Broadview Press, Ontario, 2006, p. 266; B. SAWYER (ed.), *The christianization of Scandinavia report of a symposium held at Kungälv, Sweden, 4-9 august 1985*, p. 4.

acestei încreștinări a regelui este, direct sau indirect, arhiepiscopul Bruno de Köln.

„Măsurile grijulii ale conducătorului nostru [Bruno] erau rodnice: el a rânduit ca toți să se poată refugia la el ca la cel mai liniștit liman [...] El a domolit grozava și intolerabila sălbăticie a acelor barbari, fiindcă cu adevărat, în același timp [circa 960], regele lor Harald, dimpreună cu mulți oameni de-ai săi, au respins nimicnia idolilor lor și și-au supus grumajii lui Hristos, Regele Regilor”⁵¹.

A treia sursă, cea a călugărului benedictin saxon Widukind de Corvey, este mai completă cu privire la episodul convertirii miraculoase a regelui Harald și a curții sale, evenimente plasate prin 968, spunându-se că responsabilul încreștinării este un călugăr misionar Poppo, neamintindu-se nimic de arhiepiscopul Bruno sau de Arhiepiscopia de Cologne (Köln). Lucrarea este dedicată stareței Matilda din Quedlinburg, fiica împăratului german Otto I, prezentând alte evenimente și o răscoală din 960 a unui conte Wichman, refugiat la curtea lui Harald pentru ajutor armat împotriva lui Otto I, plecat în Italia în acel moment. Astfel, textul ne spune că „danezii erau creștini de mult timp, doar că slujeau și idolilor lor în ritualuri păgâne”⁵².

Narațiunea se desfășoară după cum urmează: la un banchet la care a asistat și regele Harald, s-a iscat o ceartă referitoare la zei. Danezii au spus că ceilalți zei sunt mai puternici decât Hristos fiindcă s-au făcut cunoscuți oamenilor prin tot felul de minuni. La banchet era prezent un anume cleric Poppo (devenit, în momentul redactării acestei întâmplări, un episcop evlavios), care îi înfruntă pe danezi spunându-le

⁵¹ RUOTGERUS, *Ruotgers Lebensbeschreibung des Erzbischofs Bruno von Köln*, ediție de Irene SCHMALE-OTT, Böhlau, Weimar, 1951, pp. 42–43.

⁵² WIDUKIND, *Deeds of the Saxons*, ediție de Bernard S BACHRACH, David Stewart BACHRACH, The Catholic University of America Press, Washington, 2018, p. 65.

că nu există decât un singur adevărat Zeu și acela este Tatăl dimpreună cu Unul-Născut Fiul Său și Duhul Sfânt și că idolii sunt demoni, nu zei. Regele Harald, auzind acestea, l-a întrebat pe Poppo dacă este în stare să mărturisească pentru acest Zeu. Răspunzându-i că da, a fost pus sub escortă până a doua zi când i s-a adus o bucată grea de fier înroșit în foc. Astfel, Poppo a luat fierul și l-a dus oriunde i-a cerut regele. Văzând acestea, regele s-a convertit și a decis ca în regatul său Dumnezeu să mărturisească de Poppo să fie singurul Dumnezeu slăvit iar idolii să fie înlăturați. De atunci înainte slujitorii lui Dumnezeu au primit cinstea cuvenită⁵³.

Referitor la cea de a patra sursă, *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, în patru cărți – prima și cea din urmă fiind dedicată încreștinării Scandinaviei – a fost redactată de ecleziarhul catedralei din Bremen, Adam, care a colectat informații legate de geografia, cultura și folclorul scandinav, de la învățații și de la comercianții danezi. El a avut, de asemenea, acces la arhivele Arhiepiscopiei de Hamburg-Bremen, unde se găseau biografiile misionarilor de dinaintea sa, Bonifaciu, Ansgar, Willibrord, bulele papale, hrisoavele regale și s-a inspirat mai ales din cronicile anglo-saxone (*Annales Corbienses*, *Historia Francorum* de Grigorie de Tours, *Annales Fuldenses*, *Vita Karoli Magni* de Einhard, *Annales regni Franc*, *Vita Ansgari*, *Vita Willibrordi*) și alte surse, între timp pierdute, pe care le interpretează liber, conformându-le planurilor sale. Lucrarea conține erori de datare istorică și exagerează, se pare, unele elemente, legate de misiunea lui Ansgar⁵⁴.

Dorim să prezentăm, în continuare, modalitățile prin care creștinismul se răspândește în Danemarca, prin cele două căi convergente, monarhul și prin misionarii creștini, așa cum apar în relatarea lucrării menționate. Astfel, în Cartea I, Adam prezintă întemeierea Arhiepiscopiei de Hamburg, orașul albingenzilor nordici, drept centru arhiepiscopal pentru tribu-

⁵³ WIDUKIND, *Deeds of the Saxons*, p. 65.

⁵⁴ A. de BRÊME, *History of the archbishops of Hamburg-Bremen*, p. 20.

rile slave și pentru danezi. Willeric, arhiepiscop de Bremen, a fost apostolul albingenzilor nordici și al danezilor. El a predicat pe teritoriul Danemarcei pe la 823, împreună cu Ebbo⁵⁵. Este cert că eparhia de Hamburg, care nu de puține ori a fost afectată de incursiunile vikinge, arsă și distrusă, s-a constituit prin eforturile misionare ale Arhiepiscopiei de Bremen. Pentru a întări activitatea misionară îndreptată spre țările nordice, în anul 822, s-a creat o mănăstire numită New Corvey, în Saxonia, unde s-au format primii misionari ai țărilor scandinave: Ebbo de Rheims și Ansgar. În capitolul 17 al Cărții I, Adam ne relatează cum s-a desfășurat Botezul primului rege danez, Harald Klak Halfdansson (cca 785-852) care, rămas fără tron, a venit la împăratul Ludovic cel Evlavios să ceară ajutor. Astfel, după ce a fost catehizat, la Mainz, s-a botezat dimpreună cu soția și fratele său „și o mulțime mare de danezi”⁵⁶. În continuare, împăratul îi dă ajutor armat cu care Harald Klak Halfdansson și fratele său Horuch recâștigă tronul, unul pentru un regat și altul pentru alt regat, ambele în Peninsula Iutlanda. Aranjamentele politice fiind proiectate astfel, Ansgar, împreună cu un grup de misionari printre care se aflau Autbert, Giselmăr și Witmar, au făcut misiune timp de doi ani, între 826-828, în Danemarca și Suedia. Misiunea lor a fost tolerată și probabil că au avut și un oarecare succes, pentru că a fost favorizată de regele Harald Klak Halfdansson în Danemarca și de legendarul rege Björn de la Movilă în Suedia. Adam afirmă că, ceea ce Ebbo și Willebrord nu au reușit, a împlinit Ansgar.

În capitolul 18 al Cărții I se arată că, datorită acestui succes, Ansgar devine în anul 832 primul arhiepiscop al Hamburgului (scaun fondat după 831), având sub jurisdicția sa „toate națiile barbare ale danezilor, suedezilor, slavilor și ale altor popoare care locuiau în această zonă”⁵⁷. Acest fapt

⁵⁵ A. de BRÊME, *History of the archbishops of Hamburg-Bremen*, p. 19.

⁵⁶ A. de BRÊME, *History of the archbishops of Hamburg-Bremen*, p. 21.

⁵⁷ A. de BRÊME, *History of the archbishops of Hamburg-Bremen*, p. 23.

este decretat în 834 de papa Grigorie al IV-lea cu consensul lui Willeric, arhiepiscop de Bremen și Helmgau, ca să sublinieze importanța Hamburgului și să justifice pretențiile jurisdicționale asupra Nordului Europei. Adam, în capitolul 19 al Cărții I, îl subordonează pe Ebbo de Rheims lui Ansgar, ca ajutor în misiune (istoriografia susține că Ebbo ar fi predicat în Danemarca înaintea lui Ansgar și independent de acesta)⁵⁸. Ni se mai spune că Ansgar, după ce Hamburgul a fost distrus de o incursiune vikingă, s-a retras undeva pe o moșie a unei nobile saxone, unde a fondat o mănăstire; din acest loc Ansgar și-a continuat misiunea în Nord prin trimiterăa unor călugări misionari (pustnicul Haltigar fiind unul dintre aceștia). În capitolele 25, 29, 51, este reamintită rivalitatea dintre Arhiepiscopiile de Cologne (Köln), Bremen (fostă sufragana celei de Köln) și Hamburg. Pentru a se depăși conflictul, împăratul Ludovic unește Bremenul cu Hamburgul într-o singură arhiepiscopie și-l numește arhiepiscop pe Ansgar. Papa Nicolae I întărește prin edict faptul că acestei eparhii îi este subordonată toată Scandinavia și unele țări locuite de slavi (țările baltice și Polonia). Astfel, Ansgar mai întreprinde o misiune în Danemarca, unde îl va încreștina pe regele danez Horic I (827–854), care va tolera și va susține din nou creștinismul. Adam afirmă că „o mulțime nenumărată de păgâni au primit credința” și că „mulți au fost vindecați de neputințele trupești odată cu spălarea în apele Botezului”⁵⁹.

În capitolul 30 din Cartea I, Adam vorbește despre un alt rege danez, Horic al II-lea (850–860), care inițial a persecutat creștinismul, dovedindu-se un „groaznic tiran”, a fost convertit de către Ansgar. Astfel, Horic al II-lea va sprijini creștinismul și va construi a doua biserică din Danemarca, la Ribe. Cercetătorii istorici moderni susțin că Horic al II-lea nu s-ar fi creștinat iar despre misiunea lui Ansgar în Danemarca,

⁵⁸ A. de BRÊME, *History of the archbishops of Hamburg-Bremen*, p. 55.

⁵⁹ A. de BRÊME, *History of the archbishops of Hamburg-Bremen*, p. 30.

după 855, detaliile nu sunt certe⁶⁰. Cu sprijinul armat sau doar politic al regelui danez Horic al II-lea și al unui rege suedez Olof, neidentificat în alte surse istorice, Ansgar a predicat și în Suedia, unde a reușit să pună bazele unui centru creștin misionar în Björkö (Birka). Adam din Bremen, în capitolele 40 și 41, prezintă nelegiuirile unor regi danezi, unii greu identificabili istoric, care i-au persecutat pe creștini și s-au datat incursiunilor de pradă. Putem observa din aceste scrieri ale lui Adam, că regii danezi încreștinați sau vasali Imperiului germanic, comparativ cu regii care au refuzat legăturile cu Imperiul germanic, sunt prezentați drept păgâni înverșunați, cruzi, sângheroși și persecutori⁶¹.

Se poate vorbi, astfel, de un mare contrast între cele două tipuri de regi danezi, creștini și necreștini, în viziunea lui Adam. După mărturia sa din Cartea I, capitolul 54, creștinismul, odată propovăduit de Ansgar, nu a încetat să existe pe teritoriul Danemarcei și al Scandinaviei, indiferent de cât de mult a fost persecutat de unii regi. În capitolul 43 din Cartea I, se amintește misiunea lui Rimbert, care a reușit să construiască o biserică și o bază misionară în Peninsula Iutlanda, la Schleswig. Apoi, începând cu capitolul 59 din Cartea I, este relatată convertirea regelui Harald Blâtand (Dinte-Albastru), din 935-936, prin misiunea arhiepiscopului Unni de Bremen-Hamburg. Reluarea misiunii de încreștinare oficială s-a făcut în contextul în care regii păgâni danezi Gorm și Chnuba sunt invadați de împăratul german Henric I (919-936), undeva după anul 929. Puterea armatei germanice i-a făcut pe regii danezi să schimbe, astfel, politica față de regiunile pe care le tot invadau. Deși arhiepiscopul Unni nu a putut să tempereze barbaria regelui Gorm, a reușit totuși să-l facă pe Harald Blâtand să-i permită să predice creștinismul în regatul danez, fără ca el să primească Botezul. Unni va restabili Biserica de aici, va hirotoni preoți, va călători prin insulele daneze și va

⁶⁰ A. de BRÊME, *History of the archbishops of Hamburg-Bremen*, p. 32.

⁶¹ A. de BRÊME, *History of the archbishops of Hamburg-Bremen*, p. 49.

predica, după care va ajunge pe urmele lui Ansgar, în Suedia, la Björkö, o regiune „populată de goți, nu departe de templul păgân de la Uppsala”⁶².

Botezul regelui Harald Blâtand (Dinte-Albastru) este prezentat în Cartea a II-a, capitolul 3, astfel: deoarece danezii și-au încălcat înțelegerile cu germanii, ucigând pe diplomatul împăratului Otto I și expulzând colonia de saxoni din sudul Peninsulei Iutlanda, la granița stabilită cu germanii, împăratul Otto I (de fapt aici este o eroare istorică pe care Adam o comite, fiindcă este vorba de împăratul Otto al II-lea⁶³ și de expediția din 974⁶⁴), invadează Danemarca și înfrânge pe regele Harald Blâtand. Acesta este nevoit să accepte noile condiții impuse de suveranul german, printre care și încreștinarea regatului danez. Astfel, acesta, soția sa Gunnhild și copilul lor au primit Botezul. Nașul a fost împăratul Otto însuși, copilul primind numele Svein Otto.

Despre regele Harald, în Cartea a II-a, capitolul 26, Adam afirmă că a avut o viață de sfințenie, că a fost primul rege care a decretat creștinismul ca religie oficială a danezilor, că a „umplut țara de preoți și predicatori”⁶⁵ și că, în cele din urmă, a murit ca martir, ucis de o săgeată, în urma unei răscoale a fiului său Svein Tjugeskjegg (Barbă-Despicată), care a persecutat creștinismul. La mormântul lui Harald Blâtand, din catedrala din Roskilde, se întâmplau minuni iar sfintele sale moaște aveau darul vindecărilor. În contact cu acestea, un orb și-a recăpătat vederea⁶⁶. Regele creștin Harald Blâtand, a mutat capitala de la Ledra la Roskilde, ca să piardă orice urmă de păgânism, înălțând marea catedrală închinată Sfin-

⁶² A. de BRÊME, *History of the archbishops of Hamburg-Bremen*, p. 51.

⁶³ Otto al II-lea a fost fiul lui Otto I sau cel Mare și al Adelaidei. A fost încoronat rege al Germaniei în timpul domniei tatălui său în Catedrala din Aachen în 961, iar în 967 a fost încoronat împărat roman de către Papa Ioan al XIII-lea.

⁶⁴ A. de BRÊME, *History of the archbishops of Hamburg-Bremen*, p. 56.

⁶⁵ A. de BRÊME, *History of the archbishops of Hamburg-Bremen*, p. 72.

⁶⁶ A. de BRÊME, *History of the archbishops of Hamburg-Bremen*, p. 73.

tei Treimi⁶⁷. În acest timp, Adam relatează că peninsula daneză Iutlanda era deja împărțită în trei episcopii supuse scaunului arhiepiscopal din Hamburg⁶⁸. Adam relatează, în continuare, că s-au păstrat până în vremea sa, în arhivele Arhiepiscopiei de Bremen, edictele regale care dovedesc că Otto I avea regatul danez sub propria jurisdicție și că el putea să-i numească chiar și pe episcopii titulari⁶⁹. Biserica era, așadar, supusă regalității și deservea regalitatea.

În capitolul 4 din Cartea a II-a, Adam se referă la cele trei scaune episcopale aflate în Iutlanda pe vremea regelui Harald Blâtand, în jurul anului 948, la Schleswig, Ribe și Aarhus, precum și la alte biserici care se găseau pe în Funen, Zealand și Scania. În același capitolul 4 al Cărții a II-a, Biserica daneză pare să fie lăudată pentru vrednicia membrilor ei (care nu mai sunt numiți niște păgâni, sălbateci și invadatori)⁷⁰. În continuare, Adam reamintește de „ilustrul” arhiepiscop de Cologne (Köln), Bruno, care, fiind fratele împăratului Otto, a dorit să-și subordoneze Arhiepiscopia de Bremen-Hamburg. Motivul se pare că era invidia pentru faptul că Bremen-Hamburgul a devenit arhiepiscopie cu episcopii scandinave în subordine⁷¹.

Cartea a II-a îl menționează pe Poppo, care a fost trimis în misiune de împăratul german și de arhiepiscopul de Hamburg în Danemarca, pe lângă regele păgân suedez Eric Segersäll (Victoriosul, cca 970-995), care cucerise Danemarca și era ostil creștinismului (a fost botezat dar apoi a renunțat la credința creștină). Poppo a săvârșit două minuni (diferite de minunea prezentată de Widukind de Corvey), una cu fierul roșu ținut în mâini și alta cu tunica îmbibată cu ceară, căreia

⁶⁷ S.A. DUNHAM, *History of Denmark, Sweden and Norway*, vol. I, p. 111.

⁶⁸ A. de BRÊME, *History of the archbishops of Hamburg-Bremen*, p. 56.

⁶⁹ A. de BRÊME, *History of the archbishops of Hamburg-Bremen*, p. 56.

⁷⁰ A. de BRÊME, *History of the archbishops of Hamburg-Bremen*, p. 57.

⁷¹ A. de BRÊME, *History of the archbishops of Hamburg-Bremen*, p. 57.

i se dă foc fără ca acesta să-l afecteze. În urma celei de a doua minuni, „despre care unii spun că s-a întâmplat la Ribe, alții la Haddeby (Schleswig) [...] multe mii s-au convertit și de atunci numele lui Poppo este cinstit de Biserica danezilor”⁷².

În capitolele următoare, Adam prezintă misiunea providențială desfășurată de Arhiepiscopia de Hamburg prin misionarii zeloși trimiși în țările scandinave⁷³. Motivul principal al trimeriei lui Poppo a fost, așadar, unul diplomatic, cu precădere, în sensul în care fortificarea creștinismului în regatul danez a constituit doar unul din mijloacele alianței dintre regele danez Harald Blåtand (Dinte-Albastru) și împăratul german Otto I⁷⁴. Astfel se explică de ce eparhia de Köln își exercita drepturile jurisdicționale asupra Danemarcei, motiv pentru care s-a situat în raporturi conflictuale cu cea de Hamburg-Bremen, aceasta fiind detașată de Köln în sec. al IX-lea ca să întărească opera misionară a lui Ansgar în Nord. Or, încreștinarea Danemarcei de către misionarii de la Köln justifică autoritatea ei asupra Nordului Europei și asupra Bremenului. Relatarea convertirii regelui Harald și a misiunii și minunii lui Poppo diferă de la sursă la sursă, îmbrăcând, odată cu trecerea timpului, noi forme și multe adaosuri⁷⁵.

Un alt rege important, al doilea după Harald Blåtand în ceea ce privește răspândirea creștinismului pe teritoriul Danemarcei, a fost Canut cel Mare (1018-1035), mezinul lui Svein I Tjugeskjegg, Barbă-Despicată (1000-1015). Urmează o schimbare în politica sa eclesială, iar după cuceririle din Anglia a adus cu sine în Danemarca episcopi englezi, spre nemulțu-

⁷² A. de BRÊME, *History of the archbishops of Hamburg-Bremen*, p. 79.

⁷³ Michael H. GELTING, „Poppo's Ordeal: Courtier Bishops and the Success of Christianization at the Turn of the First Millennium”, în: *Viking and Medieval Scandinavia*, 6 (2010), pp. 126–127.

⁷⁴ M.H. GELTING, „Poppo's Ordeal”, p. 128.

⁷⁵ Lene DEMIDOFF, „The Poppo Legend”, în: *Mediaeval Scandinavia: a journal devoted to the study of mediaeval civilization in Scandinavia and Iceland*, vol. VI, University Press of Southern Denmark, Odense, 1973, pp. 39–67.

mirea ierarhilor de la Hamburg. Principala sursă care ne oferă date sigure despre regele Canut cel Mare este cronica anglo-saxonă *Encomium Emmae Reginae* sau *Gesta Cnutonis Regis*, scrisă pe la 1041-1042, foarte probabil de un călugăr englez, care aduce laude reginei Emma și familiei acesteia, danezii invadatori fiind priviți critic. La cealaltă extremă sunt sursele de proveniență monastică, care laudă generozitatea lui Canut față de anumite mănăstiri, scrieri care nu prezintă prea multă credibilitate în cercetarea istorică⁷⁶. Majoritatea acestor mărturii sunt scrise însă, într-un stil specific epocii, stilul *saga*, fapt care le conferă o credibilitate redusă pentru o reconstituire istorică. Nu se mai păstrează, din nefericire, scrisori cu caracter personal care să ușureze înțelegerea personalității unui rege creștin, convingerile și credințele sale personale. Nu se știe exact când a fost botezat Canut. A primit Botezul cel mai probabil pe filieră germană, ținându-se seama de numele creștin Lambert, primit la săvârșirea Tainei. Se știe însă cu aproximație că a fost miruns undeva prin 1015-1016 de către viitorul arhiepiscop de Canterbury, Ethelnoth cel Bun. După ce a primit o scrisoare de la papă, Canut cel Mare spunea în Proclamația sa: „Am pus la inimă cuvintele scrise și spuse pe care arhiepiscopul Lifing mi le-a adus mie de la papa de la Roma, că în orice loc trebuie să slăvesc pe Dumnezeu, să înlătur nedreptatea și să promovez pacea și siguranța, atât cât Dumnezeu îmi va da putere”⁷⁷.

Pentru a reuși să conducă noile teritorii, Canut cel Mare avea nevoie de susținerea Bisericii. La rândul său a sprijinit Biserica și a avut legături strânse cu arhiepiscopii Lifing și Ethelnoth. În anul 1027, Canut ajungea la Roma, inițiind astfel relațiile cu papalitatea, lucru care avea să întărească politica

⁷⁶ Laurence Marcellus LARSON, *Canute the Great 995 (circ.) - 1035; and the rise of Danish imperialism during the Viking age*, Knickerbocker Press, New York, 1912, p. VIII.

⁷⁷ L.M. LARSON, *Canute the Great 995 (circ.) - 1035; and the rise of Danish imperialism during the Viking age*, p. 166.

sa pro-creștină în Danemarca. În Anglia, Canut cel Mare a reconstruit bisericile și mănăstirile distruse, a înălțat altele noi, mai ales pe locurile unde au avut loc lupte și masacre, a înpropriat mănăstirile, a pus să se săvârșească slujbe pentru sufletele celor căzuți în lupte etc. Chiar dacă se spunea că regele Canut cel Mare n-a avut evlavie la sfinți britanici importanți, excepție făcând Sfânta Edith, faptele lui de ctitor și binefăcător dovedesc contrariul⁷⁸. Îl găsim, totodată, pe Canut cel Mare în pelerinaj la moaștele Sfântului Cuthberth din catedrala din Durham. Este limpede, astfel, că regele Canut a dat creștinismului și Bisericii engleze cu mult mai mult decât s-ar fi așteptat britanicii să primească de la un rege viking⁷⁹.

Potrivit mărturiei lui Adam din Bremen, Cartea a II-a, capitolele 34-49, misionarii Odinkar și Unwam erau providențiali în răspândirea creștinismului în toată Danemarca și într-o parte a Suediei, primul devenind episcop de Ribe, în vremea regelui Canut cel Mare. Odinkar a fost luat de Canut și școlit în Anglia și apoi în Franța, tocmai pentru a fi un misionar eficient pe lângă danezi și util pentru diversele misiuni regale⁸⁰. Din descrierile lui Adam reiese că regele nu a avut o atât de mare contribuție în răspândirea creștinismului cât au avut misionarii creștini ai Arhiepiscopiei de Hamburg-Bremen, care în marea lor majoritate au primit moarte martirică sau au propovăduit cu succes, dar cu prețul multor chinuri, înfruntând adesea opoziția regilor și chiar a populației indigene daneze. În capitolul 53 din Cartea a II-a, se afirmă că regele Canut cel Mare, cuceritor al Angliei și al Norvegiei, a adus episcopi din Anglia, spre ofensa arhiepiscopului de Bremen și a episcopilor eparhioți hirotoniți și trimiși de acesta, motiv pentru care Canut cel Mare a fost muștrat de Arhie-

⁷⁸ L.M. LARSON, *Canute the Great 995 (circ.) - 1035; and the rise of Danish imperialism during the Viking age*, p. 171.

⁷⁹ L.M. LARSON, *Canute the Great 995 (circ.) - 1035; and the rise of Danish imperialism during the Viking age*, p. 177.

⁸⁰ A. de BRÊME, *History of the archbishops of Hamburg-Bremen*, p. 79.

piscopul de Hamburg-Bremen. Regele a primit mustrarea după care, susține Adam, a urmat reconcilierea. Literatura istorică afirmă că regele Canut cel Mare a rupt legătura cu Arhiepiscopia de Hamburg-Bremen, probabil din motive politice, ca să nu dea de bănuiră că ar avea vreo legătură de vasalitate sau dependență față de Imperiul german. În capitolele 59-60 din Cartea a II-a, se prezintă situația regelui Suediei, om pios, care a ajutat la răspândirea creștinismului fără să-l impună cu forța supușilor săi, în timp ce regele Canut cel Mare ne este prezentat ca fiind în permanentă luptă cu regele norvegian Olav cel Sfânt, care până la urmă a fost ucis de către răsculați, în favoarea domniei lui Canut. Regele Canut cel Mare a stat mai mult în Anglia, de unde a condus cele trei regate. Nu este prezentat însă, de Adam din Bremen, ca fiind un rege creștin cu merite speciale și viață sfântă.

Perspectiva cronicarului danez Saxo Grammaticus cu privire la regii creștini, așa cum transpare din Cărțile X și XI, este următoarea: în primul rând, adevăratul încreștinător al Danemarcei nu este Harald Blåtand (Dinte-Albastru), ci fiul său Svein I Tjugeskjegg (Barbă-Despicată). Regele Canut cel Mare nu are un statut prea strălucit de rege creștin. Trebuie să avem în vedere că cel puțin prin Cartea a XI-a, Saxo încercă să schimbe viziunea asupra istoriei Danemarcei, așa cum apare ea în una din sursele sale de inspirație, Cronicile de la Roskilde, scrise de călugării benedictini, care puneau accentul pe blândul rege Harald cel Molcom (1074/76-1080) în defavoarea destoinicului rege martir Canut al IV-lea (1080-1086) și care au făcut din Episcopul Wilhelm, „părintele nației daneze”, în defavoarea regelui Svein al II-lea (1047-1074/76). Saxo încearcă să schimbe raporturile⁸¹. Astfel, în Cartea a X-a, Regele Harald Blåtand (Dinte-Albastru) îmbrățișează creștinismul astfel: „Harald a făcut o înțelegere cu Caesar [împă-

⁸¹ SAXO, ERIC CHRISTIANSEN, *Danorum regum Heroumque historia books X - XVI; the text of the first edition with translation and commentary in three volumes*, vol. I, coll. *BAR International Series* 84, BAR, Oxford, 1980, p. 217.

ratul Otto], a îmbrățișat comuniunea religiei catolice și astfel a asigurat pacea regatului său prin mijlocirea unei înțelegeri spirituale și lumești”⁸².

Având în vedere considerente de natură politică, Saxo subliniază că Danemarca nu a fost tributară Germaniei și că războiul pe care împăratul Otto dorea să îl poarte cu Danemarca pentru a și-o face vasală, a fost evitat prin acest act politic de îmbrățișare a creștinismului latin. Dacă Adam din Bremen, în Cartea a II-a, 27, îl acuză pe Svein I Tjugeskjegg (Barbă-Despicată), fiul lui Harald Blåtand, de revoltă împotriva tatălui său, Saxo în Cartea a X-a, 8, încearcă să justifice revolta lui Svein prin faptul că Harald Blåtand a încurajat cultul creștin dar a oprimat poporul. Saxo prezintă moartea regelui Harald Blåtand (Dinte-Albastru) drept rușinoasă (X, 8): în timp ce se războia cu fiul său, fiind în pauză de refacere a trupelor, regele Harald este ucis în timp ce se defeca. Uci-gașul este un aliat al lui Svein, legendarul Toko. Trupul regelui a fost îngropat la catedrala din Roskilde cu toate onorurile. În Cartea a X-a, capitolul 9, se menționează graba cu care Svein I restaurează păgânismul scandinav, cu templele și preoții săi, apoi afirmă că danezii acceptaseră creștinismul, dar prin autoritatea regelui Svein I se reîntorseseră cu ușurință la superstițiile anterioare.

Saxo continuă afirmând că Dumnezeu l-a pedepsit pe Svein cu pedepse grele, însă „danezii îl iubeau în exces deoarece acesta părăsise credința”⁸³. Relatează mai departe despre regele Valdemar, despre arhiepiscopul Absalon și influența lor politică, aceștia reușind să curețe marea și drumurile de pirații vikingi și slavi. În capitolele următoare, Svein I este

⁸² SAXO, E. CHRISTIANSEN, *Danorum regum Heroumque historia books X - XVI; the text of the first edition with translation and commentary in three volumes*, vol. I, p. 7.

⁸³ SAXO, E. CHRISTIANSEN, *Danorum regum Heroumque historia books X - XVI; the text of the first edition with translation and commentary in three volumes*, vol. I, p. 14.

prezentat ca un rege slab, aflat sub continua mânia a lui Dumnezeu, care mai mult rău decât bine a făcut, pătând numele și faptele tatălui său. În Cartea a X-a, capitolul 11, ni se spune că după ce Svein I a realizat greșelile sale, paricidul și persecutarea creștinismului, învins și exilat șapte ani în Scoția (după Adam 14 ani), se pocăiește și se botează, revizuiindu-și atitudinea. Își reia tronul și devine un rege cu viață sfântă. Va juca un rol hotărâtor în restaurarea creștinismului, botezându-i pe toți demnitarii săi, devenind el însuși învățător și catehet creștin, ajutat îndeaproape de Poppo, „care era cinstit atât pentru vrednicia sa, cât și pentru sfințenia sa și care era un om al literelor”⁸⁴. Poppo, ca să-i convertească pe danezii cu inima împietrită, care erau sceptici la schimbări religioase, săvârșește o minune undeva într-un port care mai tot timpul era înghețat. A luat, astfel, o mănășă de fier roșu în mână⁸⁵, și rămânând nerănit îi determină pe danezi să treacă la creștinism. De la acest eveniment până în anul 1215, această metodă se folosea dacă un călcător de lege dorea să-și dovedească nevinovăția, purtând un fier roșu în mână și dacă rămânea nerănit scăpa de pedeapsă⁸⁶. În plus, Poppo împotriva altor mărturii mai vechi (cea a lui Adam din Bremen) și forțând ordinea cronologică a lucrurilor, cere de la arhiepiscopul de Bremen, Adaldagus, să-l hirotonească episcop la Aarhus în Iutlanda. Saxo preia din Adam II, 4, informația că arhiepiscopul Adaldag hirotonește trei episcopi, Horit la Schleswick, Liafdag la Ribe și Reginbrond la Aarhus, însă îl înlocuiește pe Reginbrond cu danezul Poppo. Motivul este acela de a le-

⁸⁴ SAXO, E. CHRISTIANSEN, *Danorum regum Heroumque historia books X - XVI; the text of the first edition with translation and commentary in three volumes*, vol. I, p. 20.

⁸⁵ SAXO, E. CHRISTIANSEN, *Danorum regum Heroumque historia books X - XVI; the text of the first edition with translation and commentary in three volumes*, vol. I, p. 180.

⁸⁶ SAXO, E. CHRISTIANSEN, *Danorum regum Heroumque historia books X - XVI; the text of the first edition with translation and commentary in three volumes*, vol. I, p. 181.

gitima independența Bisericii daneze, care încă de la început a avut episcopi danezi, dând uitării faptul că primii episcopi au fost de origine germanică și britanică⁸⁷. O altă eroare voită constă în faptul că preia de la Adam, Cartea II, 55, informația conform căreia primul episcop de Roskilde a fost Gerbrand, contemporan cu regele Canut cel Mare și regresează timpul episcopatului său, de la 991 la 948, ca să fie contemporan cu ceilalți trei și schimbă numele lui Horit de la Schleswick cu Henricus, ca să fie mai danez⁸⁸ deși afirmă că la început era lipsă de episcopi indigeni⁸⁹.

În Cartea X, 13 Saxo ne prezintă munca apostolică rodnică a ierarhilor din Danemarca, desfășurată în strânsă colaborare cu regele Svein I (Sveno) care „obosit de atâta muncă și vârstă, în ultimii ani ai vieții a fost constant atașat de treburile religioase, așa că viața sa să nu se sfârșească în lipsa de evlavie. Eliberat de poverile vieții, el pleacă la Domnul în slava unei vieți desăvârșite”⁹⁰.

Saxo ignoră faptul că Adam din Bremen în Cartea a II-a, 51, și alte surse engleze spun că Svein a murit în Anglia hăituit de vedeniile muștrătoare ale Sfântului Martir Edmund, pentru a putea să susțină părerea conform căreia Svein I a fost fondatorul Bisericii daneze. Astfel, ultimele cuvinte despre Svein I sunt într-un stil retoric de laudă, demnă de un om cu viață sfântă și erou național martir. Cu privire la epoca lui Canut cel Mare, Saxo dă și informații eronate, compilate din diverse

⁸⁷ SAXO, E. CHRISTIANSEN, *Danorum regum Heroumque historia books X - XVI; the text of the first edition with translation and commentary in three volumes*, vol. I, p. 182.

⁸⁸ SAXO, E. CHRISTIANSEN, *Danorum regum Heroumque historia books X - XVI; the text of the first edition with translation and commentary in three volumes*, vol. I, p. 182.

⁸⁹ SAXO, E. CHRISTIANSEN, *Danorum regum Heroumque historia books X - XVI; the text of the first edition with translation and commentary in three volumes*, vol. I, p. 22.

⁹⁰ SAXO, E. CHRISTIANSEN, *Danorum regum Heroumque historia books X - XVI; the text of the first edition with translation and commentary in three volumes*, vol. I, p. 26.

surse, unele mai sigure (Adam din Bremen, Cronicile din Roskilde și *Brevis Historia regum Dacie* a lui Sven Aggesen), iar altele preluate din povestirile engleze sau islandeze, dar amestecate și interpretate într-o schemă retorică proprie⁹¹. În Cartea X, 17, se afirmă că regele Canut cel Mare conducea șase regate și că „splendoarea sa depășea chiar strălucirea Imperiului Roman”⁹².

După ce descrie pe scurt moartea regelui Canut cel Mare, Saxo adaugă câteva rânduri spunând că acesta a fost un rege bun, care a rămas în amintirea popoarelor englez și danez, mai ales prin actele sale de cruzime dar și prin cele de milostenie față de bisericele și mănăstirile din regatul său. Mai adaugă faptul că el a adus credința și în țara sa, Danemarca, că susținea clerul din banii statului și că a contribuit la progresul ordinelor monahale. Oricum, după Saxo, Canut cel Mare nu poate fi neglijat însă nici nu face din el un erou național și nici un rege încreștinător⁹³.

Un rege căruia Saxo în Cartea a XI-a îi acordă foarte multă atenție este Svein al II-lea Estridsson (1047-1074/76). Acest Svein al II-lea este descris în Cartea a XI-a, 7, ca fiind generos (*liberalitate illustris*), remarcabil de bun (*beneficentia celeber cunctisque humanitatis partibus perfectissimus haberetur*), poseda toate atributele umaniste pe deplin (*cunetifqu humanitatis pti-bus pfectiffimus haberetur*); tot el a dat comandă să se construiască și să se împodobească bisericele cu cea mai mare grijă. Și-a îndrumat supușii spre o formă mai corectă de închinare, aceștia fiind mai degrabă ignoranți în privința practicării co-

⁹¹ SAXO, E. CHRISTIANSEN, *Danorum regum Heroumque historia books X - XVI; the text of the first edition with translation and commentary in three volumes*, vol. I, p. 186.

⁹² SAXO, E. CHRISTIANSEN, *Danorum regum Heroumque historia books X - XVI; the text of the first edition with translation and commentary in three volumes*, vol. I, p. 34.

⁹³ SAXO, E. CHRISTIANSEN, *Danorum regum Heroumque historia books X - XVI; the text of the first edition with translation and commentary in three volumes*, vol. I, p. 45.

recte a religiei creștine⁹⁴. După aceste aprecieri, se vorbea de îndată despre păcatul capital al regelui Svein II, excesul de concupiscentă: „*Verum hunc morum candorem sola libidinis intemperantia maculabat*” – XI.7.3. Apogeul păcatului său trupesc îl constituia căsătoria cu o verișoară. Deși Adalbert, arhiepiscopul de Bremen, l-a atenționat, regele Svein al II-lea i-a răspuns cu un atac, motiv pentru care arhiepiscopul Adalbert a fost nevoit să se retragă. Astfel, cel care va domoli patimile regelui și va pune capăt acestor abateri morale va fi episcopul de Roskilde, Wilhelm. În același capitol se relatează că regele Svein al II-lea a preferat să aibă un cler evlavios și moral în locul unuia foarte educat. Probabil de la acest punct reia contactele cu Arhiepiscopia de Hamburg și nu mai trimite clerici să se formeze în Anglia sau Franța.

Un alt episod, preluat din alte surse hagiografice este măcelul pe care regele Svein al II-lea l-a ordonat de praznicul Tăierii Împrejur a Domnului, când a ucis în catedrala Sfânta Treime din Roskilde mai mulți preoți și călugări, încercând să se răzbune pentru faptul că nu a fost mulțumit de rugăciunea adresată pentru el în timpul slujbei. Episcopul Wilhelm îl dojenește însă în public iar regele face penitență, îmbrăcând haina ponosită și transformându-se dintr-un „tiran care face sacrilegii într-un credincios închinător al cerului [...] și astfel venind la catedrală a sărutat pământul [...] și și-a răscumpărat vina poruncii sale însetate de sânge în umilință și penitență”⁹⁵.

Episcopul Wilhelm a oprit slujba, l-a dezlegat de fărădele-gile comise, spunându-i să scoată haina ponosită, de dragul bucuriei praznicului și să o pună din nou pe cea regală. După

⁹⁴ Saxo Grammaticus, *op.cit.*, p. 58. SAXO, E. CHRISTIANSEN, *Danorum regum Heroumque historia books X - XVI; the text of the first edition with translation and commentary in three volumes*, vol. I, p. 58.

⁹⁵ SAXO, E. CHRISTIANSEN, *Danorum regum Heroumque historia books X - XVI; the text of the first edition with translation and commentary in three volumes*, vol. I, pp. 62–64.

două zile de reculegere, a treia zi regele a venit din nou la Liturghie, și-a cerut iertare în fața poporului pentru crima săvârșită, a mulțumit episcopului pentru iertare și a promis, în schimb, să dea Bisericii anumite moșii. În Cartea XI, 7, 20, se menționează faptul cel mai important, că întâmplarea de mai sus, inflexibilitatea, curajul și mărturisirea episcopului Wilhelm, alături de pocăința și darurile regelui au făcut să hotărânicească o înțelegere de neîntrerupt între *regnum* și *sacerdotium* (*Ea res inextricabilem regni sacerdotique concordiam operata est*)⁹⁶ și că s-a instaurat o prietenie fără precedent între rege și clerul superior.

Capitolul 8 din Cartea a XI-a îl prezintă pe Canut al IV-lea cel Sfânt (1080-1086), fiul lui Svein al II-lea Estridsen, ca având calități deosebite (*summis naturae dotibus cumulatus*), de bun general și strateg, fiindcă a păzit teritoriul țării de incursiunile piraților slavi, calități care îi anunțau dreptul de a moșteni pe tatăl său. În capitolul 9 al Cărții a XI-a este prezentată moartea Regelui Svein al II-lea și dorința sa arzătoare de a fi îngropat la Roskilde. Aici Saxo dorește să sublinieze importanța orașului Roskilde, ca necropolă regală, tron arhieresc și capitală, încă de la începutul regalității, în defavoarea orașului danez Ringsted, care era preferat de regi în vremea scrierii lui Saxo și care era asociat cultului ducelui Canut Lavard (1096-1131), proclamat ca sfânt de Regele Valdemar I cel Mare (1131-1182) și în defavoarea orașului Odense, unde odihnea primul rege danez canonizat în 1101, Canut al IV-lea cel Sfânt (1080-1086).

În continuare, Saxo construiește o frumoasă poveste, complet lipsită de adevăr istoric, conform căreia episcopul Wilhelm a murit imediat după ce a întâmpinat cortegiul funerar al regelui sfânt Canut al IV-lea, amândoi fiind îngropați în același timp, arătând prin această construcție retorică legătura

⁹⁶ SAXO, E. CHRISTIANSEN, *Danorum regum Heroumque historia books X - XVI; the text of the first edition with translation and commentary in three volumes*, vol. I, p. 66.

strânsă bazată pe prietenie, dragoste și destin (*fortuna*), între marii regi fondatori ai regatului danez și ai Bisericii și episcopii de Roskilde. În capitolul 10 al cărții a XI-a, Saxo prezintă dintr-o perspectivă critică atribuțiile unui rege precum și criteriile după care să fie ales, prezentându-i pe cei doi претенdenți, fiii lui Svein al II-lea, pe Harald III cel Moale (1074/76-1080) ca fiind leneș și laș⁹⁷, ales de danezi în baza legii ereditare, el fiind fratele cel mai mare, în defavoarea lui Canut Lavard, cel viteaz și războinic. Harald al III-lea s-a ocupat mai mult de aspectele religioase, de mântuirea personală, decât de cele publice. În afara oricărei realități istorice, Saxo afirmă că Harald al III-lea a domnit numai doi ani ca un rege slab, fără succes. Totuși, cercetătorii susțin că el a fost un rege popular, iubit de popor, comparativ cu Canut IV cel Sfânt, care a fost un rege aspru, aprig, legiuitor, dar care prin legile sale a înlăturat corupția din rândul nobilimii. Tot Canut al IV-lea cel Sfânt a restaurat onoarea datorată clerului și episcopilor, ridicându-i la statutul de nobili cu privilegii speciale, protejându-i prin lege de orice ofensă, acordându-le într-un fel imunitate politică. A încercat, de asemenea, să impună credincioșilor să plătească zeciuială preoților, fapt care nu a fost însă acceptat de popor⁹⁸.

În capitolul 12 din Cartea a XI-a se afirmă că dinamicul rege Canut al IV-lea cel Sfânt s-a ocupat și de zidirea din piatră a catedralei din Roskilde, atașând un fapt miraculos legat de construcția aceasta impozantă și de mormântul Sfântului Ierarh Wilhelm⁹⁹. Afirmă, în continuare, că regele era

⁹⁷ SAXO, E. CHRISTIANSEN, *Danorum regum Heroumque historia books X - XVI; the text of the first edition with translation and commentary in three volumes*, vol. I, pp. 69–72.

⁹⁸ SAXO, E. CHRISTIANSEN, *Danorum regum Heroumque historia books X - XVI; the text of the first edition with translation and commentary in three volumes*, vol. I, pp. 69–72.

⁹⁹ SAXO, E. CHRISTIANSEN, *Danorum regum Heroumque historia books X - XVI; the text of the first edition with translation and commentary in three volumes*, vol. I, p. 245.

energic și evlavios și că purta o grijă deosebită față de Biserică¹⁰⁰.

În continuare, se prezintă informații importante legate de statutul regelui: atunci când Canut al IV-lea a cerut ostașilor săi să-l prindă și să-l umilească pe fratele său Olav I al Danemarcei (cca 1050 –1095), ei au refuzat aceasta din respectul deosebit pe care-l aveau pentru sângele regesc. După ce Canut al IV-lea a reușit să înăbușe complotul fratelui său, a ținut o cuvântare supușilor, arătând că succesul danezilor în lupte a constat întotdeauna în disciplină (*disciplina profuerit*) și supunerea poporului față de rege. Ca să-i pedepsească pe cei care s-au răzvrătit, le-a propus să plătească fie o amendă către rege, fie să se angajeze să plătească din generație în generație zeciuială către cler (*sacerdotibus decimas*). După consiliu, nobilii au optat pentru prima variantă. E drept că zeciuiala nu a fost acceptată de danezi decât după 1135, însă discuțiile despre această practică existau, probabil, înainte de scrierea lui Saxo¹⁰¹.

Spre sfârșitul capitoului 14 al Cărții a XI-a este descris martirajul regelui Canut al IV-lea. Motivul martirajului a constat în dorința suveranului de a impune nobililor să plătească zeciuială către cler (*sacerdotibus decimas*), rezultatul a fost însă o răscoală generală soldată cu uciderea „nevinovatului și celui mai sfânt dintre oameni” (*sanctissimi viri*)¹⁰² în biserica Sfântului Alban din Odense, pe când regele se afla la Sfânta Liturghie, unde venea zilnic, fiind ucis de mâna trădătorului Blacco¹⁰³, din garda personală a monarhului. Uciderea regelui

¹⁰⁰ SAXO, E. CHRISTIANSEN, *Danorum regum Heroumque historia books X - XVI; the text of the first edition with translation and commentary in three volumes*, vol. I, pp. 78–80.

¹⁰¹ SAXO, E. CHRISTIANSEN, *Danorum regum Heroumque historia books X - XVI; the text of the first edition with translation and commentary in three volumes*, vol. I, p. 251.

¹⁰² SAXO, E. CHRISTIANSEN, *Danorum regum Heroumque historia books X - XVI; the text of the first edition with translation and commentary in three volumes*, vol. I, pp. 80–86.

este văzută de Saxo ca un paricid (*parricidii*), fiindcă regele era considerat tatăl poporului. Saxo afirmă că regele a primit cu seninătate moartea de martir, fără să încerce să se apere, continuând rugăciunea în pace¹⁰⁴. Până când oamenii au spart peretele bisericii de lemn, regele s-a spovedit și s-a cuminecat și, fiind sigur de nevinovăția sa, a fost pregătit să moară (10 iulie 1086), oferindu-și trupul ca jertfă lui Dumnezeu, așezându-se în fața altarului cu mâinile larg deschise. După ce a fost străpuns cu o sulită în coastă, după ce a fost săgetat cu alte săgeți și bătut cu pietre și după ce trupul i-a fost așezat pe un catafalc, din sfintele sale răni i-a curs mai mult mir decât sânge iar el a preferat să meargă mai degrabă la slava netrecătoare decât să rămână cu cea trecătoare. Astfel, danezii zămisleau un sfânt rugător pentru ei în ceruri, înaintea tronului lui Dumnezeu. În capitolul 15 al Cărții a XI-a, se relatează modul în care poporul danez a refuzat să creadă în sfințenia regelui și să-i dea cinstea cuvenită comportându-se, după spusele lui Saxo, asemenea iudeilor după ce l-au răstignit pe Mântuitorul Hristos. Deși Saxo încearcă să-l propună pe Canut al IV-lea ca rege martir și sfânt, ca erou național, rugător și făcător de minuni, faima și cinstea sa rămâneau mai curând de anvergură locală, fiind eclipsate de nepotul său, ducele Canut Lavard, care va fi proclamat, de asemenea, sfânt¹⁰⁵.

Saxo s-a inspirat din lucrările hagiografice alcătuite de călugării englezi benedictini veniți la Odense, Danemarca, cei care au elaborat hagiografia scandinavă. Sub raport stilistic, este evidentă influența retorică a lui Beda Venerabilul. Cano-

¹⁰³ Fiecare sursă prezintă alt nume al trădătorului sau pur și simplu atribuie vina întregului popor.

¹⁰⁴ SAXO, E. CHRISTIANSEN, *Danorum regum Heroumque historia books X - XVI; the text of the first edition with translation and commentary in three volumes*, vol. I, pp. 80–86.

¹⁰⁵ SAXO, E. CHRISTIANSEN, *Danorum regum Heroumque historia books X - XVI; the text of the first edition with translation and commentary in three volumes*, vol. I, pp. 86–88.

nizarea regelui Canut al IV-lea s-a decretat în 19 aprilie 1101, în urma stăruințelor pe care regele Eric cel Bun (1095-1103) le-a făcut pe lângă papa Urban al II-lea. Regele Canut al IV-lea avea două zile de prăznuire, 9 iulie, ziua martirajului său și 19 aprilie, ziua mutării moaștelor din biserica Sfântului Alban în catedrala din Odense, capitala insulei Funen. Abia pe la 1121 i se scrie, pentru prima dată, viața și pătimirea de către călugărul Ailnoth, iar pe la 1130 alți doi hagiografi britanici, Ordericus Vitalis și William de Malmesbury, confirmă anumite minuni și dau mărturie despre martirajul său. Începând însă din 1140, Cronicile din Roskilde ne relatează că nu toți danezii au fost convinși de sfințenia sa, uciderea monarhului fiind justificată de setea sa de bani prin impunerea unui tribut numit *Nefgiald*. Până în 1170, Episcopul de Lund, Eskild, dezaproband amestecul regalității daneze în treburile bisericești, refuză acceptarea sfințeniei regelui Canut al IV-lea, motiv pentru care cronicile de la Lund scrise până la acea dată (*Liber Daticus Vetustior* cât și Calendarul din Analele Colbatz), nu pomenesc nimic de sfințenia sau moartea martirică a lui Canut al IV-lea. Numai după reconcilierea Bisericii cu regalitatea, cultul lui Canut al IV-lea este reluat, cu o anumită precauție, ca să nu-l depășească pe cel al nepotului său, Canut Lavand, sau Canut cel Mic de la Ringsted¹⁰⁶.

În cartea a XIII-a, Saxo Grammaticus îl numește pe ducele Canut Lavand sau Canut cel Mic (fiul regelui Eric cel Bun și nepotul regelui martir Canut al IV-lea) erou național cu sânge regal. Sursele referitoare la acest personaj sunt: *Vita Sanctus Canuti*, scrisă sub formă de martirologiu la vreo 10-20 de ani de la eveniment, în perioada 1180-1200 și Cartea a XIII-a a lui Saxo Grammaticus, care incorporează *Vita Sanctus Canuti* și alte tradiții orale. Saxo nu-l prezintă pe ducele Canut Lavand ca pe un sfânt al Bisericii, ci ca pe un excelent diplomat, un

¹⁰⁶ SAXO, E. CHRISTIANSEN, *Danorum regum Heroumque historia books X - XVI; the text of the first edition with translation and commentary in three volumes*, vol. I, p. 258.

conducător care are o misiune precisă în Iutlanda: să asigure integritatea graniței și să oprească eventualele atacuri din partea germanilor și slavilor. Întrucât și-a îndeplinit misiunea foarte bine, vărul său Magnus, urmașul de drept la tron, din frică să nu fie depozdat de putere, îl ucide pe ducele Canut. Semnele sfințeniei lui Canut apar numai după ce este omorât, fiind vorba despre minunile care se întâmplă la izvorul de apă ce țâșnește din pământul impregnat cu sângele ducelui nevinovat. Este interesant că Saxo nu prezintă moartea lui Canut Lavard ca pe un martiraj, deoarece acesta era înarmat cu sabie, fără să fi avut răgazul necesar de a o folosi¹⁰⁷.

Canonizarea lui Canut cel Mic a vut loc la 70 de ani după canonizarea din 1101 a regelui martir Canut al IV-lea. Astfel, la 25 iunie 1170, regele Valdemar I, fiul lui Canut Lavard, sărbătorea mutarea moaștelor tatălui său la mănăstirea din Ringsted, aproape de locul martirajului și își încoronează în calitate de coregent de drept divin pe fiul său Canut al VI-lea (1182–1202), asigurând de acum înainte ereditatea regească pentru Danemarca, împotriva vechilor obiceiuri de alegere a unui rege¹⁰⁸ și împotriva altor pretendenți din familia regală. Această alegere pare să fie întemeiată mai ales pe sfințenia familiei sale. Acest gest a fost interpretat de istoriografie ca fiind momentul în care regalitate devine ereditară de drept divin, începând astfel o perioadă de colaborare foarte strânsă între regalitate *regnum* și sacerdoțiu *sacerdotium*¹⁰⁹. Realități similare se derulau și în alte țări catolice, așa cum a fost în Germania la canonizarea lui Carol cel Mare, precum și în Anglia cu prilejul canonizării lui Edward Măr-

¹⁰⁷ F.-J. KARSTEN, „In the Presence of the Dead. Saint Canute the Duke in Saxo Grammaticus's *Gesta Danorum*”, p. 203.

¹⁰⁸ SAXO, E. CHRISTIANSEN, *Danorum regum Heroumque historia books X - XVI; the text of the first edition with translation and commentary in three volumes*, vol. I, p. 70.

¹⁰⁹ SAXO, E. CHRISTIANSEN, *Danorum regum Heroumque historia books X - XVI; the text of the first edition with translation and commentary in three volumes*, vol. I, pp. 196–197.

turisorul, începând din 1160. Regele Valdemar I reușește să obțină favoarea papei Alexandru al III-lea pentru canonizarea tatălui său, în urma unei cruciade de cucerire și încreștinare a insulei Rugen, din zona baltică. După cum subliniază și Friis-Jensen Karsten, Saxo dă noțiunii de sânge regal un sens mai larg, cel de moștenitor, care în mod miraculos va surveni de la Dumnezeu¹¹⁰.

Saxo afirmă că ducele Canut Lavard, deși ucis fără niciun moștenitor, totuși primește în mod miraculos de la Dumnezeu, în a opta zi după moartea sa, pe Valdemar I, prin soția sa Ingerborg de Kiev, rămasă văduvă. Cercetătorii interpretează acest pasaj ca un construct pe care îl face Saxo ca să justifice și să întărească autoritatea regală și să-i confere un statut divin, atunci când vorbește despre construcția regalității de origine divină. Istoriografia problemei susține că de la regele danez Valdemar înainte, percepția daneză cu privire la statutul regalității nu se va mai schimba, regele rămânând unsul lui Dumnezeu.

Concluzii

La capătul acestei incursiuni succinte în istoria începuturilor creștinismului din Danemarca, se pot formula câteva considerații cu rol de concluzii. Astfel, am putut constata că de la Botezul regelui danez Harald Klak, în Mainz, Germania, anul 826, până la un creștinism bine organizat și temeinic asimilat a fost nevoie de un parcurs istoric de secole. Istoriografia modernă este mai degrabă rezervată în a se pronunța pentru o dată foarte precisă a încreștinării, susținând în același timp că odată ajuns în ținuturile daneze, cuvântul Evangheliei a determinat evoluții și dezvoltări ireversibile, care s-au finalizat prin intrarea Peninsulei Scandinave în marea familie a creștinismului apusean.

¹¹⁰ F.-J. KARSTEN, „In the Presence of the Dead. Saint Canute the Duke in Saxo Grammaticus's *Gesta Danorum*”, p. 203.

Principalele izvoare care susțin abordarea subiectului, *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, scrisă de Adam din Bremen, *Vita Brunonis archiepiscopi Coloniensis*, redactată de Rottger, *Res gestae saxonicae sive annalium libri tres*, a lui Widukind de Corvey și nu în ultimul rând *Gesta Danorum*, rămasă de la Saxo Grammaticus, cât și sursele de natură secundară, deși de o extraordinară utilitate documentară, sunt dificil de interpretat. În baza acestora, se poate desprinde existența unor proiecte concurențiale de creștinare a zonei, demarate de eparhiile deja constituite, cu deosebire cele din spațiul german și englez.

O mai bună cunoaștere a situației politice, culturale și religioase a vikingilor danezi de dinaintea contactului cu creștinismului poate facilita înțelegerea unor aspecte mai problematice, indentificate la nivelul surselor. În stadiul actual al cercetărilor, anumite informații din izvoare nu sunt validate de descoperirile arheologice. Deși nu se cunoaște exact statutul regalității înainte de încreștinare, este cert că regii danezi nu s-au convertit numai pe baza unor interese materiale sau opțiuni politice, motivația lor fiind una mai complexă și greu de precizat. Încreștinarea monarhilor și a societății lor de curte, a elitelor aristocratice, a făcut ca noua religie, cu mici excepții, să prindă rădăcini tot mai temeinice pe cuprinsul regatului danez. Prin creștinism a pătruns o întreagă cultură europeană care a edificat o structură statală, a impus o regalitate unică de drept divin, după modelul regalității europene și a integrat țara în peisajul istorico-ecclesiastic al Occidentului medieval.

Deși se afirmă în general că încreștinarea Danemarcei s-a făcut de *sus în jos*, de la rege (sau mai exact de la elitele conducătoare), nu trebuie să se omită faptul că bazele au fost puse de alți factori, care au funcționat și de *jos în sus*, chiar înainte de încreștinarea regilor danezi. Astfel, pot fi amintiți primii misionari creștini de origine germanică și engleză, mănăstirile saxone care i-au format pe primii misionari danezi

indigeni, negustorii și captivii expedițiilor de pradă vikinge și, nu în ultimul rând, numeroasele femei, fie ele regine, nobile, văduve sau fecioare, care, în prima fază, în virtutea religiei păgâne vikinge au avut un statut important în societatea locală și un rol important în procesul inițial de încreștinare.

Chiar dacă sursele analizate nu concordă întru totul cu privire la regii încreștinători sau la rolul misionarilor, istoricitatea evenimentelor și a faptelor descrise nu poate fi negată. Prin asamblarea tuturor informațiilor disponibile, se poate obține un tablou general. Încreștinarea Danemarcei a fost, astfel, mai degrabă un proces firesc de creștere culturală, de elevare spirituală, de integrare într-o lume europeană, care, îmbrățișând pe Hristos s-a ridicat treptat spre culmile desăvârșirii potențialului uman. Astfel, trebuie înlocuită imaginea populară a unei Scandinavii sălbatice, complet potrivnice mesajului evanghelic, care a fost adusă la credință prin sabie și persuasiune de către unii regi de o sfințenie excepțională. Procesul de încreștinare a Scandinaviei, în general, și a Danemarcei, în particular, prima țară scandinavă mai bine organizată, mai puternică și prima încreștinată datorită poziției sale geo-politice, nu diferă prea mult de procesul de încreștinare a triburilor germanice vecine, cu care vikingii danezi împărtășeau multe similitudini de religie și cultură. La acest proces au contribuit numeroși alți factori, adesea eclipsați de figura mai degrabă legendară a unor regi încreștinători, a căror aport a fost substanțial și providențial, dar nu exclusiv.

Rolul și amintirea Romei în conștiința medievală românească

IOAN-AUREL POP

Abstract: The present study tries to discover the role and the memory of Rome in the Romanian Medieval consciousness, as it is reflected in the historical writing. The latinity had marked the Romanian territory and its inhabitants for two millenia, tracing the destiny of our people forever. Latinity represented a shield and a guide when threats of all kinds had tried to strike our national existence, to humiliate us and even to annihilate us (threats coming from the first migration era, not so much from Rome or from the West, as from the East). The role and the memory of the Roman origin are revealed both in the duality of the Romanian-Vlach terms and in the humanist historiography (Miron Costin's works), in the Enlightenment (the works of Dimitrie Cantemir and of the representatives of the Transylvanian School) or in the contemporary historiography (the works of the following historians: *Nicolae Iorga*, *Gheorghe Brătianu*, *Șerban Papacostea*, *Adolf Armbruster* etc.). The consciousness of the language Latinity and of the Roman people has been, as it happened with the name too, continuous presence in some Romanian minds for centuries. It was always augmented, justified and even exaggerated in the modern era – through the conscious efforts of the political and intellectual elite – who was preparing the integration platform of the Romanians and of Romania into the institutional structures and even in the mental of contemporary Europe.

Keywords: latinity, Byzantine faith, Enlightenment, Romanian identity, autochthonous, nationalism.

CA ȘI ODINIOARĂ ÎN VREMURI tulburi, de necazuri sau de criză (cum se spune mai nou), unii dintre români caută explicații și în trecut, blamând anumite tendințe sau orientări și îndemnându-ne să înlăturăm „răul” prin varii soluții. Una ar fi – în conformitate cu opiniile unor astfel de „analști” – repudierea legăturilor noastre cu lumea, mai ales cu aceea occidentală „decăzută” și revenirea la așa-zisele rădăcini autohtone, traco-dacice sau chiar mult mai vechi, întoarcerea la un fel de închistare ancestrală, valabilă cu mii de ani în urmă, când, pe aceste locuri, un fel de români timpurii ar fi inventat scrisul mondial! Astfel de idei sunt nu numai mincinoase și fără temei istoric, dar conduc și la o îngrijorătoare dezorientare în rândul publicului și, mai ales, între tineri. A blama Roma și Occidentul, de unde ne vin limba și, în mare parte, originea, în favoarea unei iluzorii autohtonii atemporale, vechi de milenii, dar neatestate de nicio sursă serioasă, este ca și cum ne-am repudia părinții cunoscuți în schimbul unor anonimi și ireali strămoși. Latinitatea și-a pus amprenta de două milenii în aceste locuri și asupra acestor oameni, trasând pentru vecie destinul poporului nostru. Ea, latinitatea, ne-a fost scut și călăuză mereu, mai ales atunci când amenințări de toate felurile au încercat să ne atingă ființa, să ne înjosească și chiar să ne anihileze. Aceste grave pericole au venit însă, încă din epoca primelor migrații, nu atât dinspre Roma sau dinspre Occident, cât dinspre Răsărit, dinspre un Răsărit rapace, care ne-a periclitat existența de secole și care – în postura sa comunistă și atee – ne-a umilit vreme de câteva decenii după Al Doilea Război Mondial, rupând regiuni întregi din trupul țării și al poporului nostru.

Poporul român este cel mai numeros popor din sud-estul Europei, dar, în același timp, este și cel mai răsăritean popor romanic, izolat de masa latinității. Ca multe alte popoare, el are două nume, unul dat de el însuși (român) și altul (valah, cu variante) dat de străini. La fel stă situația și

cu țara (țările) românilor: ceea ce românii numeau generic „Țara Românească” era pentru orice străin „Valahia” (cu diferite variante de scriere și pronunțare). Romanitatea la români s-a exprimat de-a lungul timpului prin limbă, prin origine, dar și prin numele purtate de acest popor și de țările sale.

Românii de rând nu și-au pus niciodată, în trecut, problema dualității vlah – român, fiindcă nu au cunoscut decât relativ recent existența etnonimului vlah ori a numelui de Valahia. Cu alte cuvinte, pentru poporul obișnuit, numele de valah (cu derivatele sale) nu exista. Iar pentru elitele românești lucrurile erau clare de mult timp. Iată ce scria istoricul și omul politic Miron Costin spre finele secolului al XVII-lea: „Și acestea [denumirile poporului român] le-am însemnat, pentru înțelegerea mai ușoară a denumirilor neamului și altor țări, Moldovei și Țării Muntenesti și românilor din Ardeal. Așa și pentru neamul acesta, de care scriem, din țările acestea, numele său drept și mai vechi este *român*, adică râmlean, de la Roma. Acest nume <vine> de la descălecatul lor de la Traian, și cât au trăit <românii>, până la pustiirea lor de pe aceste locuri <deschise> și cât au trăit în munți, în Maramureș și pe Olt, tot acest nume l-au ținut și îl țin până astăzi, și încă mai bine muntenii decât moldovenii, că ei și acum zic Țara Rumânească, ca și *românii* cei din Ardeal. Iar străinii și țările dimprejur le-au pus acest nume de *vlah*, de la *vloh*, cum s-a mai pomenit, <iar> aceste nume de *valeos*, *valascos*, *olah*, *volosin* tot de străini sunt puse, de la Italia, căreia îi zic *Vloh*. Apoi, mai târziu, turcii, de la numele domnului care a închinat țara întâi la turci, ne zic *bogdani*¹, <iar> muntenilor *caravlah*, grecii ne zic *bogdanovlah*, muntenilor – *vlahos*. Iar acest nume, *moldovan*, este de la apa Moldovei, după al doilea descălecat al acestei țări, de la Dragoș vodă². Și muntenilor, ori cei de pe munte – *munteni*, ori cei

¹ Este vorba aici nu de numele domnului, ci al dinastiei (Bogdani sau Bogdănești) care a închinat țara turcilor.

de pe Olt – *olteni*, că leșii³ așa le zic *molteani*. Deși și prin istorii, și în graiul străinilor, și între ei înșiși, cu vremurile, cu veacurile, cu înnoirile, <românii> au și dobândesc și alte nume, doar acela care este numele vechistă întemeiat și înrădăcinat, <adică> *rumân*, cum vedem. Că, măcar că ne cheamă acum moldoveni, dar nu întrebăm: «știi moldovenește?», ci «știi rumânește?», adică râmlenește; puțin nu este ca *știs romanițe*, pe limba latină. Stă, dar, numele cel vechi ca un temei neclătinat, deși adaugă ori vremile îndelungate, ori străinii adaugă și alte nume, însă cel ce-i rădăcină nu se mută. Și așa este și acestor țări, și țării noastre, Moldovei, și Țării Munteneste: numele cel drept din moșistrămoși este *român*, cum își cheamă și acum locuitorii din țările ungurești, și muntenii țara lor și cum scriu și răspund cu graiul: *Țara Rumânească*⁴.

Astfel, Miron Costin lămurește în chip destul de clar existența numelor generale de români și vlahi, a altor denumiri regionale și locale (bogdani, moldoveni, munteni, olteni), precum și a numelui de Țara Românească. Cum se vede, învățatul boier moldovean folosește alternativ numele de *rumân* și *român*, ele reprezentând pentru el exact același lucru. El știe că românii au multe denumiri locale, regionale, după provinciile și „țările” în care locuiesc, dar și o denumire etnică generală, cu o formă principală internă (*rumân* ori *român*) și una externă (*vlah*). Pentru el, ambele nume generale ale românilor sunt legate indubitabil de Roma și de Italia, a căror amintire s-a perpetuat astfel peste secole.

² Primul descălecat era considerat cel al romanilor conduși de împăratul Traian.

³ Numele medieval în limba română al polonezilor. Aceștia din urmă le ziceau locuitorilor Moldovei „valahi”, iar celor din Țara Românească „multani” sau „moltani”, iar țării „Multana” (fiindcă numele de „Valahia” sau „Țara Valahă” era deja dat de ei Moldovei).

⁴ Miron COSTIN, *Opere alese: Letopisețul Țării Moldovei, De neamul moldovenilor, Viața lumii*, ediție de Liviu ONU, Editura Științifică, București, 1967, pp. 156–157.

În același sens au scris apoi Dimitrie Cantemir și savanții curentului cultural iluminist numit Școala Ardeleană. Marii specialiști români au subliniat aceste aspecte încă din secolul al XIX-lea, opera lor fiind continuată, cu o foarte serioasă teoretizare, în secolul trecut, prin lucrările lui Nicolae Iorga⁵, Gheorghe Brătianu⁶, Șerban Papacostea⁷, Adolf Armbruster⁸, Vasile Arvinte⁹, Eugen Stănescu¹⁰, Ștefan Ștefănescu¹¹, Stelian Brezeanu¹² și ale altora¹³. Cu alte cuvinte, s-a demonstrat, pe temeiul izvoarelor, că românii, încă din Evul Mediu, au avut, în general, două nume, unul dat lor de străini (rezultat al alterității, a contactului cu „celălalt”, cu vecinul¹⁴), și altul dat de ei înșiși, ambele purtând în ele amintirea Romei.

Natural, unii istorici mai puțin familiarizați cu istoria medievală și modernă timpurie a românilor și mai ales cu

⁵ Nicolae IORGA, „La Romania danubienne et les barbares au VI-e siècle”, în: *Revue belge de philologie et d'histoire*, III (1924), pp. 35–50.

⁶ Gheorghe I BRĂȚIANU, *Originile și formarea unității românești*, ediție de Maria PAVEL, Ion TODERAȘCU, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 1998, pp. 60–64. (ediția în limba franceză a apărut în 1943).

⁷ Șerban PAPACOSTEA, „Les Roumains et la conscience de leur romanité au Moyen Age”, în: *Revue Roumaine d'Histoire*, IV, 1 (1965), pp. 15–24.

⁸ Adolf ARMBRUSTER, *Romanitatea românilor: istoria unei idei*, Editura Enciclopedică, București, 1993, pp. 17–51.

⁹ Vasile ARVINTE, *Român, românesc, România: studiu filologic*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983.

¹⁰ Eugen STĂNESCU, „Premisele medievale ale conștiinței naționale românești. Mărturii interne. Român-românesc în textele românești din veacurile XV-XVII”, în: *Studii. Revistă de istorie*, XVII, 5 (1964), pp. 967–1000.

¹¹ Ștefan ȘTEFĂNESCU, „De la Romania la România”, în: *Arhivele Olteniei*, 1 (1981), pp. 77–84.

¹² Stelian BREZEANU, *Identități și solidarități medievale: controverse istorice*, Corint, București, 2002.

¹³ Ioan Aurel POP, *Națiunea română medievală: solidarități etnice românești în secolele XIII-XVI*, Editura Enciclopedică, București, 1998, pp. 8–13.

¹⁴ Vezi Gerd BAUMANN, André GINGRICH, *Grammars of identity/alterity: a structural approach*, Berghahn Books, New York, 2004.

sursele acesteia (greu de accesat, din moment ce sunt scrise în atâtea limbi: slavonă, latină, greacă, maghiară, limbi orientale, limbi slave etc.) pot părea și chiar sunt surprinși de această situație. Situația nu este însă deloc ieșită din comun, dimpotrivă, ea se întâlnește la multe popoare: ungurii se denumesc pe sine *magyarok* și nu unguri, cum le spun străinii; grecii sunt pentru ei înșiși *eleni*, polonezii sunt numiți de către alții și *leahi*, *leși* sau *lengyelok*, germanii sunt și *nientzi*, *Allemands*, *tedeschi*, *németok* etc., dar ei se numesc pe sine *Deutschen*. La fel este cu albanezii, finlandezii, irlandezii, olandezii și cu mulți alții. Un sârb este (era) pentru un maghiar *rác*, un slovac este (era) *tót*, un italian – *olász*, un român – *oláh*¹⁵ etc. Paralelismul dintre români și maghiari este cel mai grăitor, întrucât este vorba despre popoare vecine, care purtau nume duble încă de la începuturile consemnării lor ca popoare deplin constituite în Europa Central-Sud-Estică (adică din secolul al IX-lea încoace)¹⁶.

În privința românilor, mărturiile vechi, încă din secolele XIII-XIV, arată clar această dualitate. Autorii străini indică fără putință de tăgadă că, deși exista în mediile externe europene și chiar extra-europene numele de vlah, românii se numeau pe sine *rumâni*, termen derivat din latinescul *Romanus*, în amintirea Romei, a cărei denumire au conservat-o peste secole. Forma *rumân* este cea mai veche, moștenită din limba latină după specificul limbii române, în care vocala „o” situată în latină între două consoane se transformă în românește, în anumite împrejurări, în „u”. Astfel „nomen” devine „nume”, „dolor” – „durere”, „sonare” – „sunare”, „rogationem” – „rugăciune”, „rogus” – „rug”, „color” –

¹⁵ Numele acestea tradiționale, de *olász* și de *oláh*, date de unguri italienilor și, respectiv, românilor, demonstrează indubitabil perceperea înrudirii celor două popoare romanice de către conștiința colectivă maghiară. Aceeași asemănare izbitoare între numele date italienilor și românilor se găsește și la multe popoare slave.

¹⁶ Pentru specificul maghiarilor vezi, recent: Pál ENGEL, *The Realm of St Stephen a history of medieval Hungary, 895-1526*, Tauris, London, 2001.

„culoare” ș.a.m.d. Prin urmare, era firesc ca „Romanus” să dea în românește „rumân”. Târziu și treptat, sub influența umanismului, iluminismului (Școala Ardeleană) și naționalismului modern, s-a impus tot mai mult forma de „român”, atestată pentru prima oară în scris în secolul al XVI-lea.

Latinitatea rezidă într-adevăr în numele românilor, dar este interesant de aflat dacă românii au fost conștienți (au știut ei înșiși) de această rădăcină a lor. Era greu de crezut că, după atâtea secole de la cucerirea romană a Daciei, românii vor fi conservat nu doar numele, ci și amintirea directă a Romei. De aceea, multă vreme s-a afirmat că romanitatea românilor a fost descoperită de către umaniștii italieni, de la care ar fi fost preluată apoi de cronicarii români și răspândită. Relativ recent, cu doar câteva decenii în urmă (mai ales prin Șerban Papacostea și Adolf Armbruster), s-a demonstrat că unii dintre români au avut în Evul Mediu conștiința romanității lor, adică acea convingere că ei veneau de la Roma, că se trăgeau din romanii, militari, coloniști și chiar tâlhari, ajunși la Dunăre și la Carpați, în Moesia și Dacia, odată cu stăpânirea impusă de unii împărați din primul secol al erei creștine, apoi de Traianus și perpetuată de urmașii lui¹⁷. În același fel, unii polonezi știau, tot atunci, că se trag din sarmați (dar alții știau că provin din slavi), anumiți unguri că se trag din huni, unii francezi că s-au născut din troienii lui Paris etc. Orice comunitate umană, de oriunde și de oricând, s-a interesat și se interesează de origini, caută și găsește răspunsuri în acest sens, unele reale, altele imaginare, cele mai multe fiind îmbinări între real și imaginar. Nici la români nu a fost altminteri, în sensul că mulți dintre ei s-au întrebat de unde provin, iar unii au găsit (între altele) și răspunsul, simplist și exagerat adesea, că toți strămoșii lor au venit „de la Roma”.

¹⁷ Este însă evident că nu această conștiință – elitară și firavă – a fost decisivă pentru perpetuarea numelui Romei în etnonimul „român”, ci anumite împrejurări istorice, parțial evocate în acest studiu.

Această idee poate fi urmărită începând cu împăratul (țarul) Ioniță Caloian (cel Frumos), al bulgarilor și vlahilor (românilor), în corespondența sa cu papa Inocențiu al III-lea, din jurul anului 1200¹⁸ și până spre jumătatea secolului al XVI-lea, când călugării ortodocși de la Mănăstirea Dealu, de lângă Târgoviște, îi relatau padovanului Francesco della Valle și însoțitorilor săi, istoria „așezării locuitorilor în această țară”¹⁹, de către împăratul Traian, din ai cărui vechi coloniști se trag românii, care „păstrează numele de romani”, „obiceiurile” și „limba” romanilor²⁰.

Conștiința romanității mergea mână în mână cu păstrarea numelui de roman (român). Menținerea numelui de rumân/român, derivat din latinescul *Romanus*, pentru a denumi din interior singurul popor romanic din sud-estul Europei, este tulburătoare și a fost prilej de numeroase comentarii de-a lungul timpului. Se pot găsi multiple explicații ale acestui fapt, între care se află în mod cert această izolare a romanicilor, proto-românilor și apoi românilor în mijlocul unor populații și popoare diferite, neromanice (slave, turanice, fino-ugrice). În tot acest timp, popoarele romanice occidentale erau mai multe și vecine între ele, ceea ce a dus și la nevoia de a se diferenția, de a se distinge între ele sau de a fi distinse de către alții²¹.

¹⁸ Stelian BREZEANU, Eugen STĂNESCU, *Rascoala și statul Asanestilor: culegere de studii*, Editura Stiintifică și Enciclopedică, București, 1989, pp. 32–33; Șerban PAPACOSTEA, *Geneza statului în evul mediu românesc: studii critice*, Corint, București, 1999, pp. 242–243.

¹⁹ Maria HOLBAN, *Călători străini despre Țările Române*, Editura Științifică, București, 1968, pp. 322–323.

²⁰ După secolul al XVI-lea, odată cu marii cronicari moldoveni care au scris în limba română, cu Dimitrie Cantemir și apoi cu Școala Ardeleană, conștiința romanității se impune definitiv în mentalitatea românească.

²¹ După cum se știe, s-au păstrat și în Occident etnonime provenite din latinescul *romanus*, dar numai sporadic, în cazul unor grupuri mai mici și izolate, înconjurate de germanici, ca de exemplu *romanșii* sau *retoromanii* din Elveția.

Termenul de *vlah* are o origine destul de obscură, dar majoritatea specialiștilor sunt de acord că el provine de la numele dat de vechii germani unui trib celtic romanizat – *Volcae*. Acest nume a fost apoi preluat de slavi, bizantini, neolatini, unguri etc. și a pătruns în limbile de cultură ale Evului Mediu (greaca, latina, slavona) și ulterior în limbile vernaculare, cu sensul de comunitate latinofonă, vorbitoare de limbă neolatină²². Cum singurii vorbitori, mai numeroși și mai răspândiți, de limbă neolatină în Evul Mediu în zona central-sud-est europeană²³ au fost românii, termenul de *vlah* (cu variantele sale) a ajuns, de la finele mileniului I încă, să-i denumescă, în general, pe români. Cu alte cuvinte, dată fiind inexistența unui alt grup neolatin important la Dunărea de Jos (deopotrivă la nord și la sud de fluviu) și la Carpați, slavii, ungurii, grecii și celelalte popoare au ajuns să se refere la români (priviți drept romanici) ca fiind *vlahi*²⁴.

Faptul, cum spuneam, nu este neobișnuit, dar este tulburător, fiindcă cele două etnonime – *român* și *vlah* – înseamnă, în esență, aproape același lucru, adică moștenitor

²² Nu interesează, în cazul de față, că uneori, în Evul Mediu și în Epoca Modernă, termenul de *vlah* a avut, pe alocuri, și accepțiunea de țaran supus, de păstor (păcurar), de șerb (iobag) sau de „schismatic” (ortodox), cum se va vedea mai jos.

²³ Nu luăm aici în atenție în mod intenționat micul popor dalmat – între timp dispărut – din Balcani, vecin cu italienii, situat departe de românii nord-dunăreni și fără relevanță pentru tema noastră. De altminteri, dincolo de apartenența la latinitate, românii sunt cel mai numeros popor din sud-estul Europei.

²⁴ Vezi Neagu DJUVARA, *Aromânii: istorie, limbă, destin*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1996., cu opiniile specialiștilor Cicerone Poghirc, Petre Ș. Năsturel, Matei Cazacu, Neagu Djuvara, Max Demeter Peyfuss, Mihaela Bacu și Matilda Caragiu-Marioțeanu, în legătură cu denumirile generale de *români* (cu variante) și *vlahi* (cu variante), cu procesul de romanizare, raporturile vlahilor balcanici cu grecii și slavii, diaspora aromână, aromânii și naționalismele balcanice, asimilarea vlahilor etc.

al latinității, al romanității. Dacă se pornește de la diferența dintre *populus romanus* și *lingua latina* (adică de la denumirile distincte purtate de popor și de limbă), atunci se poate și nuanța: în timp ce termenul de român trimite în primul rând la originea etnică romană, la descendența din romani, termenul de vlah se referă prioritar la limba latină, la uzul acesteia. Altfel spus, vlah înseamnă, la origine, latinofon (vorbitor de limbă latină, de limbă provenită din vechea Italie), iar rumân înseamnă „de la Roma”, legat de statul roman și de romani. În ambele cazuri, cum se vede, numitorul comun este Roma și perpetuarea amintirii sale, prin origine sau (și) prin limbă.

Firește, termenul de rumân/român este mult mai puțin atestat în sursele vechi, fapt perfect natural: străinii nu aveau nevoie să-l folosească, din moment ce ei aveau altul pentru a denumi poporul respectiv, pe de o parte, iar elita românilor, având ca limbă de cultură slavona, utiliza și ea în scris termeni adecvați acestei limbi, derivați tot din vlah-valah, pe de altă parte. Când s-a trecut însă la uzul limbii române, din secolul al XVI-lea începând, în textele românești apare doar termenul cu care se denumeau românii înșiși, adică rumân/român. Totuși, faptul că românii foloseau în Evul Mediu denumirea de *rumân* pentru a se numi pe sine și că exista dualitatea vlah-rumân sunt realități menționate în Occident cel puțin începând cu secolul al XIV-lea. Astfel, o descriere a lumii, probabil de origine toscană (dintr-un manuscris de la *Biblioteca Apostolica Vaticana*, pusă recent în valoare pentru istoriografia română), spune că, în jurul anului 1314, în „provincia”²⁵ numită *Ungaria*, care era *reame* (regat, structură politică), trăiau, în afară de unguri, și românii: „In quella medesima provincia sono i Rumeni e i Valacchi, e quali sono due grandi gienerazioni e anno reame e sono paghani”²⁶. Prin urmare, autorul din Peninsula Italică știa

²⁵ Termenul de *provincia* se referă probabil la împărțirea lumii creștine (catolice) în „provincii ecleziastice” de către curia papală.

la începutul secolului al XIV-lea că cei pe care occidentalii îi numeau valahi se cheamau pe sine români (*rumeni*), că aveau anumite structuri politice organizate (*reame*) și că nu erau „creștini”, mai exact nu erau „creștini adevărați” (catolici). Cu alte cuvinte, erau „schismatici”.

Mai sunt exemple în epocă, adesea din mediul franciscan, când credincioșii bizantini erau numiți, pe lângă „schismatici”, și „eretici” sau „păgâni”, nefiind plasați între „creștini”²⁷. Autorul textului știe cumva, în mod vag și mitic, despre cele două nume, din care face două „ramuri” sau „generații”, cam în genul în care apar aceste nume în legenda despre frații Roman și Vlahata, eroii eponimi ai românilor. Aceeași dualitate de etnonime, de această dată în limba latină, se remarcă într-un cunoscut document al papei Clement la VI-lea, de la 1345, în care românii sunt chemați *Olachi Romani*²⁸. Aici, în redacție papală, apar ambele nume (ca în exemplul anterior), adică și cel de vlah (olah), dat de străini, și cel de rumân, dat de românii înșiși. De asemenea, într-un act emis de principele Ștefan Báthory la 6 iunie 1574²⁹, credința ortodoxă transilvană este numită, în chip surprinzător, *romana religio*, probabil după maniera autorilor umaniști de a arhaiza, adică de a denumi popoarele după strămoșii lor (reali sau imaginari) din antichitate. Astfel, „religia română” a devenit „religia romană”, într-o țară

²⁶ Șerban TURCUȘ, „Prima mărturie străină despre etnonimul „român” (1314)”, în: *Cele trei Crișuri*, III, 7-9 (iulie-septembrie), 2000, p. 6.

²⁷ Ș. Papacostea, *Between the Crusade and the Mongol Empire. The Romanians in the 13-th Century*, Cluj-Napoca, 1998, pp. 13-136. Șerban PAPACOSTEA, *Between the Crusade and the Mongol Empire: the Romanians in the 13th century*, Center for Transylvanian Studies, Romanian Cultural Foundation, Cluj-Napoca, 1998, pp. 13-136.

²⁸ A. ARMBRUSTER, *Romanitatea Românilor*, pp. 49-51.

²⁹ Eudoxiu de HURMUZAKI, *Documente privitoare la istoria românilor (1358-1600)*, vol. 15, ediție de Nicolae IORGA, București, 1911, pp. 659-660. Faptul este cu atât mai surprinzător cu cât prin *romana religio* se denumește în chip curent confesiunea catolică; în cazul citat însă, fără dubiu, referirea se face la credința ortodoxă a românilor transilvăni.

ca Transilvania, în care, în mod frecvent atunci, în loc de termenul de „ortodox”, se folosea cel de „valah” (olah), iar în loc de „credința ortodoxă” se spunea „credința valahă”³⁰. Recent, a fost semnalat și adus în discuție un alt document, emis probabil de regele Bela al III-lea al Ungariei, pe la 1188-1195 (posibil în 1194), confirmat de Bela al IV-lea și copiat la 1417, în care sunt lăudate meritele unui anumit comite Narad, „bărbat nobil de națiune german” (*vir nobilis natione Theutonicus*), care și-ar fi arătat, între altele, faptele de credință față de suveranul său luptând împotriva furiei sau nebuniei bulgarilor și românilor (*contra furorem Bulgarorum et Rume<n>orum*)³¹. Confruntarea trebuie să fi avut loc în urma fondării Țaratului vlaho-bulgar, după răscoala bulgarilor și vlahilor contra bizantinilor din 1185-1186. Identificarea acelor *Rumeorum* sau – cum se presupune că va fi fost în original – *Rume<n>orum* cu rutenii (din nord) sau cu romeii (locuitorii Imperiului Bizantin) este exclusă din motive foarte serioase, așa că singura ipoteză plauzibilă este că, în jurul anului 1194, cancelaria ungară a folosit pentru români numele pe care și-l dădeau ei înșiși și care era cunoscut în anumite cercuri. Aceasta ar fi, până în prezent, cea mai veche atestare a numelui de român (rumân) sub forma *Rumei* sau *Rumeni*, adică după modul în care se denumeau românii înșiși. Ambianța nu este neobișnuită, mai ales dacă ținem seama de faptul că, tot atunci (la 1199), papa Inocențiu al III-lea îi scria lui Ioniță Caloian, „regele

³⁰ În numeroase mărturii de epocă, inclusiv decizii ale dietei Transilvaniei, locuitorii țării sunt caracterizați sub aspect religios ca „Christiani” (ungurii, sașii și secuii) și „Valachi”, fiind evident faptul că un etnonim (*Valachus*) era utilizat spre a defini apartenența la o confesiune (ortodoxia).

³¹ Imre NAGY, *Hazai okmánytár. Codex diplomaticus patrius Hungaricus*, vol. VIII, Jaurini, 1891, pp. 9–11; Imre SZENTPÉTERY (ed.), *Regesta regum stirpis Arpadianae critica diplomatica (1001-1270)*, vol. I, Budapest, 1923, p. 50.; vezi Alexandru SIMON, „Între coroanele Arpadienilor și Asăneștilor: implicațiile unui document de la Béla III”, în: *Studii și materiale de istorie medie*, XXVIII (2010), pp. 127–136.

vlahilor și bulgarilor”, despre gloria strămoșilor săi romani. Felul în care monarhul vlah îi mulțumește înaltului pontif („ne-a readus la amintirea sângelui și patriei noastre din care descindem”), ca și felul în care îi scrie papa lui Ioniță („de neam și chip ești roman³², precum poporul și țara ta, care din sângele romanilor își consideră trasă obârșia”) atestă existența deja pe la 1200 a unei tradiții privind descendența românilor din „colonii de demult ai celor din Italia” (consemnată de Ioan Kinnamos, despre vlahii din oastea lui Leon Vatatzes)³³. Această tradiție a romanității românilor includea, după câte se pare, și cunoașterea dublului nume al acestui popor din sud-estul Europei, anume a numelui de „valahi”, dat de străini și a numelui de „rumâni”, dat de românii înșiși.

În *Libellus de notitia orbis* (un mic tratat de geografie), redactat de arhiepiscopul Ioan de Sultanieh pe la 1404, acesta scrie despre românii de la sud de Dunăre: „Ei au o limbă a lor și <este> aproape ca latina și, după cum se povestește, se trag din romani, căci atunci când un împărat roman a pus stăpânire pe acele țări [...], un grup de romani, văzând că țara e mănoasă, au rămas pe loc, însurându-se acolo. [...] De aceea, ei spun cu mândrie că sunt romani și lucrul se vedește prin limba lor, căci ei vorbesc ca romanii”³⁴. Este vorba aici despre aceeași locuitori pe care, cu două secole în urmă, menționatul țar Ioniță cel Frumos îi prezenta papei de la Roma drept urmași ai romanilor. Din textul arhiepiscopului, de la 1404, reiese că exista o tradiție locală („după cum se povestește”; „spun cu mândrie că sunt romani”) privind originea romană a vlahilor. La fel spusese în secolul al XII-lea Ioan Kinnamos: „cei despre care se spune că sunt din vechime coloni ai celor din Ita-

³² Notăm că înaltul pontif îl numește pe Ioniță „roman” și nu „vlah” și spune că înșiși românii se consideră de origine romană.

³³ S. BREZEANU, E. STĂNESCU, *Rascoala și statul Asanestilor*, pp. 32–33.

³⁴ Ș. PAPACOSTEA, *Geneza statului în evul mediu românesc*, pp. 241–242.

lia”³⁵. Tot în secolul al XV-lea, ca și Ioan de Sultanieh, umanistul italian Poggio Bracciolini scria că la nord de Dunăre „există o colonie, după cât se spune, lăsată acolo de <împăratul> Traian”³⁶. Și în acest caz este vorba despre consemnarea unei tradiții locale („după cât se spune”) și nu despre o cercetare savantă. În 1453, un alt umanist italian, Flavio Biondo, spunea: „...Valahii din regiunea Dunării [...] dovedesc prin vorbire originea lor romană ca pe un lucru de cinste, <origine> pe care o pun în evidență și o invocă”³⁷. Cu alte cuvinte și Flavio Biondo, fără să recurgă la studiul autorilor antici, a aflat de la românii înșiși că aceștia se trăgeau din romani.

În aceste condiții, afirmația lui Nicolae de Modrusa (care i-a cunoscut direct pe români), din lucrarea *De bellis Gothorum*, redactată înainte de 1473, are o semnificație aparte: „Românii aduc ca argument al originii lor faptul că, deși se folosesc cu toții <în scris> de limba moesică [...], totuși vorbesc de la origine o limbă populară, care e latina, al cărei uz nu l-au părăsit deloc”³⁸. Aici se vede cum anumiți români din secolul al XV-lea făceau deosebirea dintre limba culturii scrise și a bisericii (slavona) și limba vorbită de popor (latina), invocând această din urmă limbă drept „argument al originii lor” romane. Alte afirmații de acest fel devin acum tot mai dese: „Căci ei spun că sunt ostașii de odinioară ai romanilor [...]” (Jan Laski, episcop de Gnezno, la 1514); „Neam războinic, coborâtor din valoroșii romani, care au făcut ca lumea să se cutremure” (Iacob Heraclide Despot, la 1562); „Ei declară că se trag dintr-o colonie romană [...] și încă mai folosesc o limbă asemănătoare romanei vechi” (Giovannandrea Gromo, la 1564-1565)³⁹. Unii domni ai ro-

³⁵ Ș. PAPACOSTEA, *Geneza statului în evul mediu românesc*, p. 242.

³⁶ Ș. PAPACOSTEA, *Geneza statului în evul mediu românesc*, p. 243.

³⁷ Ș. PAPACOSTEA, *Geneza statului în evul mediu românesc*, pp. 243–244.

³⁸ Ș. PAPACOSTEA, *Geneza statului în evul mediu românesc*, p. 245.

³⁹ Ș. PAPACOSTEA, *Geneza statului în evul mediu românesc*, pp. 246–247.

mânilor, înainte de 1600, invocau originea romană a poporului din care făceau parte oștenii lor, pentru a-i însufleți pe aceștia în lupte⁴⁰. Astfel, românii nu au trebuit să-l aștepte pe Grigore Ureche, din secolul al XVII-lea, că să afle că „se trăgeau de la Roma”, deoarece o tradiție multiseculară precedase cercetările moderne în acest sens.

Există și mărturii care arată că limba vorbită de „valahi” era denumită de ei „română” („rumână”) sau chiar „rumânească”, după vechiul adjectiv *romaneskus*, -a, -um, din epoca romană târzie. De altminteri, mulți autori din Evul Mediu târziu și din perioada Renașterii leagă nu numai fondul limbii române, ci și denumirea ei folosită de români (adjectivele *romana* sau *romanesca* ori adverbul *rumuneste*) de originea romană a românilor. Pentru acești autori, care știau că limba se chema la ea acasă *romana* sau *romanesca* (și nu valahă), era clar că și poporul care o folosea avea o denumire similară, derivată din latinescul *Romanus*. Unii dintre ei spun chiar în chip explicit acest lucru în scrierile lor. Dăm numai unele exemple. Menționatul Nicolae de Modrusa scria (ante 1473) că românii, „atunci când se întâlnesc cu străinii cu care încearcă să intre în vorbă, îi întreabă dacă știu să vorbească *romana*” și nu valaha⁴¹. Cu alte cuvinte, românii își numeau limba lor „română”, formă care nu putea fi redată în latină (unde nu există vocala *â*) decât prin *romana*. Tranquillus Andronicus, dalmat din Trau (care i-a cunoscut în mod nemijlocit pe românii din Transilvania, Moldova și Țara Românească), îi scria în 1528 lui Ian Tarnowski, comandantul suprem al armatei Poloniei, că locuitorii din vechea Dacie „s-au contopit într-un singur trup”, că sunt numiți de alții valahi de la numele generalului Flaccus (cum scrisese, în chip imaginar, Enea Silvio Piccolomini), dar că ei „și acum își zic romani, însă nu au nimic roman în afară de limbă și chiar aceasta este grav stricată și este amestecată

⁴⁰ I.A. POP, *Națiunea română medievală*, pp. 114–115.

⁴¹ Ș. PAPACOSTEA, *Geneza statului în evul mediu românesc*, p. 245.

cu multe graiuri barbare”⁴². Vorbind despre românii din Țara Românească, padovanul Francesco della Valle (aflat în serviciul aventurierului Aloisio Gritti) – cunosător direct al realităților de la nord de Dunăre prin anii 1532-1534 – scria: „Limba lor [a românilor] este puțin deosebită de limba noastră italiană; ei își zic în limba lor romani⁴³, spunând că au venit din vremuri străvechi de la Roma, pentru a se așeza în această țară; și când vreunul întreabă dacă știe careva să vorbească limba lor valahă, ei spun în felul acesta: știi românește?⁴⁴, adică știi să vorbești româna?⁴⁵, din cauză că limba lor s-a stricat!”⁴⁶. Umanistul croato-ungar Antonius Verancius (Verancsics) evoca și el, în jur de 1550, faptul că valahii își trag originea din romani, că au în limba lor „ne-numărate cuvinte... la fel și cu același înțeles ca în limba latină și în dialectele italienilor” și că atunci „când ei întreabă pe cineva dacă știe să vorbească în limba valahă spun: «Oare știi românește?»⁴⁷, sau <când întreabă> dacă este valah, îl întreabă: «dacă este român»⁴⁸”⁴⁹. După cum se vede, aceste mărturii din intervalul 1200-1600 atestă fără niciun dubiu că aceia pe care străinii îi numeau „valahi” își spuneau lor înșiși „români” (rumâni), iar limbii lor îi spuneau „română” (rumână sau românească), păstrând, unii dintre ei, în minte amintirea Romei.

⁴² András VERESS, *Acta et epistolae relationum Transilvaniae Hungariaeque cum Moldavia et Valachia (1468-1540)*, vol. I, Budapest, 1914, pp. 242–244. (text latin integral); M. HOLBAN, *Călători străini despre Țările Române*, p. 247. (fragment tradus în românește).

⁴³ Romei.

⁴⁴ *Ști Rominești?*.

⁴⁵ *Sai tu romano?*

⁴⁶ M. HOLBAN, *Călători străini despre Țările Române*, p. 322.

⁴⁷ *Scisne... Romane?*

⁴⁸ *Num Romanus sit.*

⁴⁹ Antun VRANČIĆ, László SZALAY (eds.), *Monumenta Hungariae Historica*, vol. II, Eggenberger, Pest, 1857, pp. 119–151. (text latin integral); M. HOLBAN, *Călători străini despre Țările Române*, p. 403. (fragment tradus în românește).

Denumirea de Dacia s-a pierdut probabil, treptat, la nivelul poporului încă la finele epocii antice (cum s-a întâmplat și în cazul Galliei, de exemplu). Sub romani, numele de Dacia a avut un sens mai mult politic decât etnic. Acest nume a primit, prin urmare, o lovitură serioasă chiar atunci când vechiul regat al lui Decebal a devenit în mare parte provincia romană omonimă, deoarece nu mai era vorba, de fapt, despre vechea Dacie, ci despre o *Romania*, împărțită apoi în mai multe *Romaniae*⁵⁰. Acestea, după retragerea și căderea Romei, au ajuns să fie treptat entități latine, mai mari sau mai mici, situate și la nord și la sud de Dunăre și înconjurată de populații nelatine. Latinitatea lor este dovedită deopotrivă de numele propriu, intern, acela de *Romaniae* și de cel extern, dat de alogeni, de *Valachiae*. Romaniile sau Vlahiile sud-dunărene s-au tot redus și, în parte, risipit după migrația masivă a slavilor (după anul 602) și după formarea statelor acestora. Ultima mare zvâcnire a unei asemenea Vlahii, adică a unei vieți politice superior organizate de românii de la sud de fluviu, dar în alianță cu slavii, a fost Țaratul Vlaho-Bulgar format la finele secolului al XII-lea, sub dinastia vlahă (vlaho-bulgară) a Asăneștilor. Dimpotrivă, la nord de Dunăre, nucleele politice românești se ridicau pe măsură ce decădea politic și demografic românitatea balcanică. Aici, între Dunăre și Carpații Meridionali (sau Alpii Transilvaniei, cum le ziceau occidentalii), s-a format la cumpăna secolelor al XIII-lea și al XIV-lea, prin reunirea mai multor Vlahii, prototipul statului românesc medieval, adică Valahia Mare

⁵⁰ Reluarea denumirii de Dacia s-a făcut sub impulsul umanismului, din exteriorul societății românești, prin maniera autorilor epocii Renașterii de a arhaiza denumirile de locuri din epoca lor. În acest fel, Țările Române (dar și Danemarca!) erau numite Dacia, Franța era Gallia, Ungaria devenea Pannonia, Bulgaria și Serbia – Moesia etc. Din aceste scrieri umaniste și postumaniste au reînviat și autorii români numele de Dacia. Să reamintim faptul că Johannes Honterus scria pe faimoasa sa hartă din secolul al XVI-lea numele de Dacia peste teritoriile Transilvaniei, Țării Românești și Moldovei.

sau Țara Românească. Românii i-au zis mereu acestei mari alcătuiți politice proprii – compuse din români și conduse de români – Țara Rumânilor/Românilor, Țara Rumânească/Românească și, probabil, pe alocuri, chiar Rumânie.

De aceea, datorită acestei sinonimii, în epoca de emancipare națională, când se presupunea că fiecare națiune trebuia să aibă un stat național care să-i reunească și ocrotească pe toți membrii săi, românii aveau demult un nume pregătit pentru țara lor. Nu au ales numele de Dacia (deși s-a propus acest lucru), fiindcă numele acesta – cum spuneam –, deși foarte vechi, se pierduse demult din conștiința publică, ci au preferat numele de *Rumânia* sau *România*. Nu a fost un nume inventat atunci, ci unul păstrat în memoria colectivă, venit dintr-un trecut îndepărtat, nume pe care-l purtasera într-un fel sau altul, la un moment dat, toate alcătuirile politice ale românilor. Era și numele pe care l-a avut neîntreput de pe la 1300 încoace „Țara Românească”, adică cel mai vechi și mai prestigios stat medieval românesc, în jurul căruia s-a constituit apoi unitatea politică a poporului al cărui nume îl purta.

Românii și-au început istoria ca o „enclavă latină la porțile Orientului” sau ca o „insulă de latinitate într-o mare slavă” și au rămas mereu într-o vastă regiune de interferențe și varii influențe. Această regiune a fost adesea amenințată în stabilitatea și existența ei, deopotrivă dinspre apus și răsărit, dinspre nord și sud. Amenințările au îmbrăcat uneori forme destructive sau dizolvante, periculoase pentru identitatea românilor. Gravele pericole dinspre sud și nord, ca și cele dinspre vest au fost mai de timpuriu anihilate, îndepărtate, neutralizate, atunci când s-a putut, prin contribuția românilor și a vecinilor lor, dar mai ales prin evoluția raporturilor internaționale. Mult mai persistente, mai insistente, mai dureroase și mai grave au fost pericolele venite dinspre răsărit, începând cu migratorii și sfârșind cu tancurile sovietice aducătoare de comunism. De peste un mileniu, românii au trăit

obsesia amenințării Răsăritului. De aceea, din plurivalenta lor moștenire identitară, și-au cultivat mai ales componenta occidentală. Era clar încă din secolele XIV-XV că „lumina” încetase să mai vină de la Răsărit. În vreme ce acest Răsărit se ticăloșea tot mai mult, cultura și civilizația, pe vechiul fond al clasicismului greco-latin și al creștinismului, înfloreau în Apus. Apusul a devenit astfel un model de urmat. Roma – Vechea Romă – era parte substanțială a acestui model și devenise simbolul lui cel mai eclatant.

Din legătura aceasta cu Roma – reală și imaginară în același timp – s-a născut ideologia și mitologia națională modernă românească. Numai că Roma era în secolele XIII-XIV catolică, iar legătura cu ea era mijlocită de alte state catolice, mai ales de Regatul Ungariei. Această legătură era obturată puternic de ortodoxia românilor, de presiunile de catolicizare a lor, presiuni care nu urmau întotdeauna calea convingerii. Aceste presiuni de catolicizare purtau, ademenitor, sigiliul Romei, dar se făceau prin prisma presiunii politico-militare a Ungariei. În mintea românilor (mai ales a acelor stăpâniți direct de Ungaria) catolicismul se suprapunea peste numele de Ungaria, adică peste numele unui opresor, iar umbra aceasta se proiecta uneori și asupra Romei, unde rezida capul bisericii apusene⁵¹.

Astfel, credința bizantină și legătura, prin slavii de sud, cu „Noua Romă” (Constantinopolul), dar și tendințele de catolicizare pe filieră ungară deveniseră piedici destul de serioase pentru cultivarea amintirii Romei dintâi și a latinității. Totuși, românii aveau Roma nu doar în ființa lor, ci chiar în numele lor. Și erau singurii deținători ai acestui

⁵¹ Vezi Ioan Aurel Pop, „The Religious Situation of the Hungarian Kingdom in the Thirteenth and Fourteenth Centuries”, în: *Religious quest and national identity in the Balkans*, Celia HAWKESWORTH et alii (eds.), Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2001, pp. 78–90; Ioan-Aurel Pop, „Church and State in Eastern Europe During the Fourteenth Century. Why the Romanians Remained in the Orthodox Area”, în: *East European Quarterly*, XXIX, 3 (1995), pp. 275–284.

„privilegiu” – mărturie clară pentru ideologi nu numai a latinității lor, ci și, împreună cu această latinitate, a sorginții lor occidentale. De aceea, legăturile cu Occidentul s-au reluat în Epoca Modernă după alte principii, iar numele de România – un fel de Romă translatată la Dunăre, la Carpați și la Marea Neagră – a devenit pentru români o puternică marcă identitară, născută și făcută în același timp, construită deopotrivă de istorie și de ideologie, dar puternică și perenă. Firește, la consolidarea acestei denumiri generale de *România* au lucrat insistent – cum s-a întâmplat în istoria tuturor popoarelor – intelectualii, artizanii naționalismului modern și ai ideologiei naționale.

În epoca modernă, două ideologii au predominat în conștiința politică și publică românească, una numită autohtonistă (care pune accentul pe moștenirea dacică, tracică, răsariteană sau sud-est europeană) și alta pro-occidentală (care privilegia latinitatea și moștenirea romană, civilizația europeană a românilor). Aceasta din urmă s-a întărit mereu, s-a dezvoltat și a biruit. În Transilvania, încă din secolul al XVIII-lea, sub impulsul curentului iluminist reprezentat de Școala Ardeleană, studiul istoriei destinate elevilor începea cu fondarea Romei, încât trecutul îndepărtat al românilor se confunda cu acela al romanilor. În secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, scrierile savante au aprofundat latinitatea românilor, cu noi argumente lingvistice, narative și documentare, arheologice, istorice, numismatice etc., întărind conștiința internă și internațională privitoare la această temă. Din secolul al XIX-lea încolo, când a început în chip conștient și programatic sincronizarea civilizației românești cu cea occidentală, latinitatea românilor (fortificată prin francofonie și francofilie) a stat mereu în prim plan, a fost mereu evocată și invocată. Pe această latinitate s-a clădit esența identității românești moderne, racordată la valorile europene.

După derapajele de interpretare a trecutului din timpul regimului comunist (1948-1989), de mai bine de două dece-

nii, cei mai serioși istorici români au reluat prezentarea trecutului sub noi auspicii. Astăzi este tot mai clar pentru istorici și pentru publicul larg că românii au avut o istorie normală, ca toate popoarele, cu bune și cu rele, că au avut provincii istorice diferite și nume regionale, că nu au fost albi și imaculați, că nu au fost mereu unitari și uniformi și că strămoșii lor nu veniseră cu toții de la Roma! Se vede – pentru mulți, ca o noutate – că și românii se mișcaseră în Evul Mediu și nu numai, pe distanțe mai mici sau mai mari, cu turmele lor sau cu alte treburi, în toate direcțiile, mânați de diferite motive, așa cum făcuseră toate popoarele⁵². Mișcarea și așezarea în spații îndepărtate i-a făcut și pe români variați, deosebiți între ei. A fost foarte greu, pentru mulți ani după căderea comunismului, să se distingă între adevăr și minciună, între realitate și propagandă. Nici astăzi, după mai mult de două decenii, nu este simplu.

De aceea, nici în privința numelui și a originii românilor, lucrurile nu sunt, pentru foarte mulți străini, clare. Mulți mai cred că numele de român și latinitatea românilor ar fi un rezultat al propagandei naționale și naționaliste, exacerbă sub comunism. Faptul acesta este însă doar un clișeu, rezultat în mare parte din neîncredere și din necunoaștere. În lumina mărturiilor de mai sus, este evidentă legitimitatea folosirii numelui de român (și de Țară Românească) în paralel cu cel de vlah (și de Valahia), încă din momentul intrării în istorie a tuturor popoarelor romanice, la sfârșitul mileniului I al erei creștine. Prin urmare, românii au purtat dintru început două nume principale, ambele legitime. Este însă natural astăzi ca, cel puțin în mediile românești, să fie preferat numele pe care și-l dau românii înșiși. Romanicii orientali ai Europei erau pentru ei înșiși „români” (rumâni), iar pentru ceilalți erau „vlahi” (cu variante), încă din secolele al IX-lea – al X-lea. Cu atât mai mult este justificată folosirea

⁵² Vezi Brigitta SCHMIDT-LAUBER, *Ethnizität und Migration: Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder*, Reimer, Berlin, 2007.

numelui de român pentru secolele ulterioare ale Evului Mediu. Denumirea de român, utilizată de toți istoricii români pentru a chema poporul lor din Evul Mediu încoace, nu are nimic de-a face cu naționalismul, deși a fost folosită adesea în spirit naționalist. Este vorba doar de o realitate cu existență milenară și care trebuie relevată în chip corect, în acord cu ceea ce mărturisesc izvoarele istorice. Ca și numele, conștiința latinității limbii și a romanității poporului, a fost o prezență continuă, de-a lungul secolelor, în mințile unora dintre români. Ea a fost mereu augmentată, argumentată și chiar exagerată în epoca modernă – prin eforturile conștiente ale elitei intelectuale și politice – pregătind platforma de integrarea a românilor și a României în structurile instituționale și chiar în cele mentale ale Europei contemporane.

Mărturisirea ortodoxă a Sfântului Mitropolit Petru Movilă (1633-1646)

DACIAN BUT-CĂPUȘAN

Abstract: The Orthodox Church has always preserved the primary tradition and the faith unspoiled. It did not feel the need for new statements by all means. The elaboration of the Confessions of faith was determined by outside, practical reasons, due to the contacts with the heterodox and to the challenges of heretics. The post-Byzantine era Confessions of faith are the result of the need to answer to all the problems, unprecedented before, raised by the Reformation and Counter-Reformation. They represent a new affirmation of the same faith, of the Orthodox tradition, a brief expression of it, but it does not cover it and its specific essence entirely. The most extensive of all these, containing almost all the orthodox dogmatic and moral teaching, is *The Orthodox Confession* whose author is Petru Movilă, a confession approved by the Council of Iași (1642). Movilă's Confession was a paternal compilation using the Latin sources and made in a Latin style. They are very serious assertions which omit very important aspects. His work of Petru Movilă breathes the spirit of the Eastern Orthodox Church in all its archaic beauty, as he crosses through the great Fathers of the Church. Despite the criticism brought by some latest theologians, the Metropolitan Petru Movilă was a defender of the faith, a role recognized by the whole the Orthodox Church. The Orthodoxy resisted to the Unity, due to some hierarchs and theologians like him, who had an encyclopedic knowledge and who knew well the dogmatic literature.

Keywords: Petru Movilă, Synod of Iași, Confession of faith, dogmatic teaching, scholastic theology, Union.

BISERICA ORTODOXĂ A PĂSTRAT FĂRĂ întrerupere tradiția primară și fără alterare credința. Ea nu a simțit nevoia internă de formulări noi cu orice preț, pentru credința sa, elaborarea Mărturisirilor de credință s-a făcut din motive exterioare, practice, datorită contactelor cu eterodocșii și provocările ereticilor. Astfel, Mărturisirile de credință din epoca post-bizantină (*Mărturisirea de credință a Patriarhului Ecumenic Ghenadie al II-lea Scholarios* (1454), *Răspunsurile Patriarhului ecumenic Ieremia al II-lea către teologii luterani din Tübingen* (1573-1581), *Răspunsurile lui Mitrofan Kritopulos către teologul anglican Thomas Goad* (1623), *Mărturisirea Bisericii Sobornicești și Apostolice de Răsărit a lui Mitrofan Kritopulos* (1625) *Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă* (1642), *Pavăza Ortodoxiei a lui Dositei, Patriarhul Ierusalimului* (1672) și *Enciclica Patriarhilor ortodocși din 1848* sunt rezultatul necesității de a răspunde tuturor problemelor ridicate de Reformă și Contrareformă, nemaîntâlnite până atunci. Mărturisirile constituie o nouă afirmare a aceleiași credințe, a Tradiției ortodoxe, o scurtă expresie a acesteia, fără s-o poată cuprinde în totalitate și esența ei specifică. „Mărturisirile de credință ortodoxe n-au caracterul unor constituții doctrinare, al unei noi forme creștine de existență și de definire a liniilor directe pentru cei ce vor adera la ea, precum și de legitimarea credinței lor față de autoritățile de stat, cum sunt confesiunile de credință apusene”¹.

Mărturisirea Ortodoxă ce-l are ca autor pe Petru Movilă - Mitropolitul Kievului și Galiției (1633-1646), născut la Suceava într-o familie domnească, cu studii la Lvov, Zamosc și Sorbona, călugărit la Lavra Pecerska, desfășurând o intensă activitate bisericească și culturală, de regenerare a vieții intelectuale a Ortodoxiei, întemeietorul Academiei Duhovnicești din Kiev - prima instituție teologică de nivel universitar din Ortodoxia rusă, canonizat de Biserica Orto-

¹ Ioan ICĂ, „Rolul și importanța Mărturisirilor de credință în Teologie și viața Bisericii”, în: *Studii Teologice*, 1-2 (1980), p. 278.

doxă din Ucraina în 1996 - are 261 de întrebări și răspunsuri, împărțită în trei părți, după cele trei virtuți teologice, fiind cea mai extinsă dintre toate Mărturisirile ortodoxe ale secolului al XV-lea - al XVII-lea, conținând pe scurt aproape toată învățătura dogmatică și morală ortodoxă: partea întâi *Despre credință*, cu 126 de întrebări și răspunsuri asupra Simbolului de credință niceeo-constantinopolitan, principalele capitole ale Dogmaticii, insistând asupra Sf. Taine, partea a doua *Despre nădejde*, cu 63 de întrebări și răspunsuri despre rugăciune, cu tâlcuiri la Tatăl nostru și Fericiri și partea a treia *Despre dragoste*, cu 72 de întrebări și răspunsuri despre Decalog și păcate.

Lucrare teologică normalistă, aceasta s-a năcut din nevoia de a face față propagandei uniților, în general și a activității iezuiților în Biserica Rusă în acea perioadă ce urma unirii de la Brest-Litovsk (1596), dar și a celei protestante ce a culminat cu apariția unei Mărturisiri de credință pusă pe seama Patriarhului ecumenic Kiril Lukaris (1629)², ea re-

² Broșura de opt pagini, purtând titlul în latină: *Mărturisirea de credință a preacinstitului Kiril, patriarhul Constantinopolului*, scrisă cu concursul patriarhilor de Alexandria și Ierusalim și de alți ierarhi ai Bisericii Răsăritului, este rezultatul „sforțurilor protestantismului de a dovedi romano-catolicismului identitatea învățăturii sale cu aceea a Bisericii primare; această dovadă, credeau protestanții că o puteau aduce arătând că Biserica Ortodoxă, continuatoarea Bisericii primare, are aceeași învățătură ca și protestantismul” (Nicolae CHIȚESCU et alii, *Teologia dogmatică și simbolică: manual pentru facultățile teologice*, vol. I, II, Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, p. 166.). Autorul, dorind să-i dea autoritate apelează și la numele celor doi patriarhi: Gherasim al Alexandriei (1620-1636) și Teofan al Ierusalimului (1608-1644). Lucrarea a apărut în 1629 în latină, la Geneva și în 1632 în greacă la Constantinopol și în 1933 la Geneva. În cele 18 capitole sunt afirmate: *superioritatea Scripturii față de Biserică* (cap. 2), *predestinația absolută* (cap. 3), *faptul că membrii Bisericii sunt numai sfinții aleși pentru viața cea eternă* (cap. 11), *sola fide* (cap. 13), *inexistența liberului arbitru în cei nerenăscuți* (cap. 14) *existența a doar două Taine* (cap. 15) și „prezența adevărată și sigură a Domnului în Euharistie, însă aceea pe care ne-o înfățișează și ne-o oferă credința, iar nu aceea pe care o învață transubstanțiată cea la întâmplare iscodită...ci participând cu

înțelegerea sufletului” (cap. 17). Apariția ei a produs mari tulburări nu numai în Constantinopol, ci și în toată lumea ortodoxă. După moartea patriarhului Kiril Lukaris, în 24 septembrie 1638, Kiril al II-lea Kontaris pentru a treia oară patriarh ecumenic (1633; 1635-1636; 1638-1639) reușește să obțină într-un Sinod la Constantinopol, condamnarea, nu numai a pretensei Mărturisiri calvinizante, ci și a înaintașului său și anatematizarea persoanei acestuia ca eretic. Actele sinodului au fost semnate, după intimidări și presiuni, și de Mitrofan Kritopulos, patriarhul Alexandriei, deși nu a crezut niciodată în vinovăția lui Kiril Lukaris (Dănuț MANU, „Importanța sinoadelor răsăritene din secolul al XVII-lea pentru unitatea Ortodoxiei”, în: *Ortodoxia*, 3 (1987), pp. 91–92.). Există câteva ipoteze, lansate de diferiți cercetători: unii pun alcătuirea și publicarea ei pe seama călugărilor iezuiți, interesați în a-l compromite pe Lukaris în lumea ortodoxă, o altă ipoteză, susține că Mărturisirea calvinizantă este opera pastorului Ambasadei olandeze de la Constantinopol, calvinul Antonius Leger, iar autorul moral ar fi chiar ambasadorul Cornelius Haga, este ipoteza cea mai plauzibilă. Sinodul de la Ierusalim din anul 1672 a aprobat *Pavăza Ortodoxiei*, mărturisirea compusă de patriarhul Dositei care combate temeinic, punct cu punct, Mărturisirea calvinizantă apărută la Geneva în 1629 și a hotărât, cu unanimitatea celor prezenți că aceasta este în contradicție cu întreaga activitate și operă pur ortodoxă a patriarhului Kiril I Lukaris al Constantinopolului (1620-1623; 1623-1633; 1633-1634; 1634-1635; 1637-1638), iar el nu a mărturisit niciodată că este autorul ei, nici nu s-a găsit în arhivele Patriarhiei manuscrisul lucrării, în consecință, ca și Sinodul de la Iași, osândesc numai învățătura, adăugând: „Dacă, împotriva oricărei probabilități Chiril este totuși autorul numitei Mărturisiri să fie anatema!” (N. CHIȚESCU et alii, *Teologia dogmatică și simbolică*, vol. I, p. 167.). Kiril Lukaris nu a scris nimic între dezvinovățirea sa, „din motiv că nu vedea în aceste cleветiri neargumentate ceva care merită să atragă atenția. După mărturisirea sinodului de la Ierusalim, patriarhul Kiril a negat autenticitatea „Mărturisirii” calvinizante ce i se atribuia verbal în fața întregii Biserici... există, de altfel, și unele informații, cum că patriarhul Kiril în timpul ultimului său exil a scris întru apărarea sa o apologie îndreptată împotriva acuzațiilor aduse de iezuiți, în care, probabil, s-ar fi referit și la acuzațiile de calvinism. Această apologie, în situația confuză de atunci, probabil s-a pierdut” (Veaceslav CIORBĂ, „Patriarhul Kiril Lukaris în istoriografia rusă de la sfârșitul secolului XIX - începutul secolului XX”, în: *File de istorie: prețuire și recunoștință pr. prof. dr. Mircea Păcurariu*, Paul Lucian BRUSANOWSKI et alii (eds.), Presa Universitară Clujeană: Andreiana, Cluj-Napoca; Sibiu, 2012, p. 523.).

prezintă, fără a fi scrisă într-o formă polemică, un răspuns al Bisericii răsăritene împotriva acuzațiilor de erezie și decădere.

„Puternica mișcare a contrareformei, declanșată de papalitate în urma lățirii tot mai mari a Reformei protestante și-a intensificat și extins activitatea nu numai în Apus, ci și în Răsăritul ortodox, încercând să recâștige aici terenul pierdut prin ivirea Protestantismului și prin progresele uimitoare realizate de acesta pretutindeni. În acest scop papii au recurs la ordinul iezuiților care nu se dădea în lături de la nici un fel de mijloace, pentru a atrage pe ortodocși la uniație. În același timp, iezuiții duceau în rândul maselor o campanie susținută de denigrare și compromitere a celor mai de seamă ierarhi ortodocși și a Bisericii Răsăritene, prezentând Biserica papală ca unicul loc sigur de mântuire”³.

Cartea intitulată în latină: *Expositio fidei Ecclesiae Russiae Minoris* scrisă probabil între 1638-1640, a fost cercetată de Sinodul de la Kiev în 1640 la care au participat delegați ai celor patru eparhii din Ucraina: Lvov, Przemyśl, Mstislav și Luțk, dar nefiind de acord toți participanții cu privire la două probleme: locul sufletelor după moarte și momentul prefacerii darurilor euharistice, s-a făcut apel la Patriarhul ecumenic.

Mărturisirea a fost aprobată de Sinodul de la Iași, organizat de către Patriarhia Ecumenică, cu sprijinul domnitorului Moldovei, Vasile Lupu (1634-1653) între 15 septembrie-27 octombrie 1642. În secolul al XVII-lea în Biserica Ortodoxă au avut loc șapte sinoade generate de apariția Mărturisirii calvinizante la Geneva, în 1629: Constantinopol 1638, Kiev 1640, Constantinopol 1642, Iași 1642, Constantinopol 1643, Ierusalim 1672, Constantinopol 1691.

³ Ioan ICĂ, „Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopulos. Însemnătatea ei istorică, dogmatică și ecumenică”. Anexă: Traducerea în românește a Mărturisirii”, în: *Mitropolia Ardealului*, 3-4 (1973), pp. 310-311.

Delegații Patriarhiei Ecumenice la Iași au fost Porfirie, fost Mitropolit al Niceei, și Ieromonahul Meletie Sirigul, cel mai de seamă teolog grec al secolului al XVII-lea. Mitropolitul Petru Movilă a trimis trei delegați din Kiev: Isaia Trofimovici Kozloski, egumenul Mănăstirii Sfântul Nicolae, Iosif Cononovici Gorbațki, rectorul Academiei din Kiev și pe Ignatie Oxenovici Starușici, predicator al Catedralei Sfânta Sofia din Kiev. Din partea Bisericii din Moldova au participat, probabil, deși nu avem documente precise în acest sens, Mitropolitul Varlaam și episcopii săi sufragani: Evloghie al Romanului, Anastasie al Rădăuților și Gheorghe al Hușilor, precum și Sofronie Pociățki, egumenul Mănăstirii Sfinții Trei Ierarhi din Iași și rectorul Academiei. Sinodul panortodox de la Iași nu îl condamnă pe Chiril Lukaris (+1638), ci validează, în locul mărturisirii puse pe seama sa, pe cea a lui Petru Movilă, îndreptată (eliminând recunoașterea existenței purgatorului și prefacerea Darurilor prin rostirea cuvintelor: „Luați, mâncați...”). Redăm un fragment din răspunsul la întrebarea 107 ce expune, în limbajul epocii, foarte corect învățătura despre prefacere:

„cum această usie a pâinei și usia vinului să mută în usia adevăratului trup și sânge a lui Hristos, pren lucrarea sfântului Duh, a căruia chemare face la ceasul acela, ca să săvârșească taina aceasta, rugându-se și zicând: Trimte Duhul tău cel sfânt preste noi și preste acestea ce-s puse înaintea daruri...Dirept că după cuvintele acestea mutarea usiei îndată se face și să schimbă pâinea spre cel adevărat trupul lui Hristos și vinul spre adevăratul sânge; rămân numai chipurile care să văd”⁴

Și, de asemenea, o parte din răspunsul la întrebarea 66:

⁴ Petru MOVILĂ, *Orthodoxos omologia: text grec inedit ms. Parisinus 1265 . Marturisirea ortodoxa: text român, ed. Buzau 1691, trad. Nicolae M Popescu și Tit Simedrea, Junimea, Iași, 2001, p. 253.*

„Nici o Scriptură nu arată pentru el să să afle, adevărat vreo muncă în vremea trecătoare curățitoare sufletelor după moarte...besereca cu dreptate aduce pentru dânsul cea fără de sânge jârtvă și rugăciuni trimise la Dumnezeu pentru ertarea păcatelor lor, iară nu aceia să părimească vre un chin și după dânsul să se curățeze. Iară basnele unora oameni cari zic pentru suflete cum când să duc nepocăite den lume, să căznesc în frigări, în ape și în iazere, nici odată nu le-au priimit besereca”⁵.

În cuprinsul lucrării sunt respinse și celelalte așa-numite puncte florentine: primatul papal, Filioque și azima. Cu aceste modificări, *Mărturisirea* a fost recunoscută de patriarhul Constantinopolului, Partenie I cel Bătrân (1639-1644) și semnată de 8 mitropoliți și 13 demnitari bisericești întruniți în Sinodul de la Constantinopol (1643) și apoi și de patriarhii Ioanichie al Alexandriei (1645-1657), Macarie al Antiohiei (1647-1672) și Paisie al Ierusalimului (1645-1660). A fost publicată în varianta latină la Amsterdam în 1643, cu titlul: *Confessio fidei orthodoxae*.

Cu toate că G. Florovski afirmă că acea Conferință de la Iași este numită uneori, pe nedrept Sinod, alături de Sinodul

⁵ P. MOVILĂ, *Orthodoxos omologia*, pp. 230–231. De notat că în *Pavăza Ortodoxiei*, decretul XVIII: *despre rugăciunile pentru cei adormiți și respingerea purgatoriului* este cel mai extins, fiind aduse argumente din scrierile Sf. Părinți și a scriitorilor bisericești, precum: Dionisie Areopagitul, Atansie cel Mare, Clement Alexandrinul, Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa, Ioan Hrisostom și Isaac Sirul. Inițial, eshatologia particulară era expusă într-o formă foarte asemănătoare cu cea romano-catolică, fără utilizarea termenului purgatoriu. Mai târziu, autorul a refăcut acest decret pe baza învățăturii patristice și este publicat în această formă diortosită, începând cu ediția a III-a, ce conține următoarea notă marginală: „trebuie știut că manualul (enchiridion) înregistrat al sinodului dela Betleem, autorul a vorbit despre decretul acesta al XVIII-lea. Acum, îndreptându-se pe sine însuși, a expus decretul mai pe larg, spunând toate cele necesare despre dânsul” (Vasile LOICHIȚĂ, „Mărturisirea lui Dositei, Mărturisirea pseudolucariană și Epistola Patriarhilor Orientali”, în: *Candela* (1943 1942), pp. 201–202.).

de la Ierusalim (1972), Sinodul de la Iași (1642) este cel mai important conciliu al Bisericii Răsăritene de după căderea Constantinopolului⁶.

În expunere, „se pornește de la principiul practic al condițiilor pe care trebuie să le îndeplinească credinciosul pentru ca să se mântuiască: ortodoxia și ortopraxia...se tratează în mod clar și destul de dezvoltat, mai ales din punct de vedere biblic, dar fără o aprofundare teologică prea mare, ci mai mult practic decât teoretic”⁷, expunând eclesiologia, Mărturisirea „vorbește fără o sistematizare prea mare despre raportul între Bisericile particulare și Biserica Sobornicească...episcopii locuitori ai lui Hristos în eparhiile lor...nu intră mai adânc în ființa și însușirile Bisericii. Tot așa tratează pe larg și în linii mari, suficient de clar și sistematic despre Sfintele Taine...se întâlnesc și unele imprecizii în formulare. Așa în ce privește materia Tainelor, adorarea Sf. Euharistiei...imprecis e și atunci când zice că «preoția cuprinde în sine toate treptele, ca citeț, cântăreț, cel ce poartă lumina, ipodiacon, diacon»⁸ (întrebarea 111), deși prezintă foarte exact învățătura despre Sf Hirotonie - una dintre cele șapte Sfinte Taine rânduite de Mântuitorul: „Preoția care este taină (sacramentală, n. n.), rânduitu-s-a de la Apostoli, de la Hristos și prin cea deasupra punere a mâinilor lor, până în ziua de astăzi se face hirotonie, primind apostolii episcopii pe dâșii spre darea dumnezeieștilor taine și slujba cea de mântuire a oamenilor... cu această hirotonie și cu luarea de la unul la altul, care niciodată nu s-au curmat” (întrebarea 109)⁹. De asemenea, e neclar când zice că «a treia parte a Tainei pocăinței trebuie să fie canonul sau

⁶ E.A. LIVINGSTONE, F.L. CROSS, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, p. 729.

⁷ I. ICĂ, „Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopulos. Însemnătatea ei istorică, dogmatică și ecumenică”. Anexă: Traducerea în românește a Mărturisirii”, p. 315.

⁸ P. MOVILĂ, *Ortodoxos omologia*, p. 257.

⁹ P. MOVILĂ, *Ortodoxos omologia*, p. 255.

epitimia, pe care o rânduiește duhovnicul»¹⁰ (întrebarea 113) fiindcă aceasta nu ține de ființa Tainei”¹¹. Canonul se reduce la exercitarea faptelor bune, fără să-i dăm un caracter de pedeapsă. Canonul poate fi numit pedeapsă, cel mult pedeapsă părintească, în sensul în care părinții își pedepsesc copiii din iubire pentru a-i îndrepta, nu pentru că au greșit. „Fiul meu, nu disprețui certarea Domnului, nici nu te descuraja, când ești musturat de el. Căci pe cine iubește Domnul îl ceartă și bate pe tot fiul care-l primește” (Evr 12,5-6) zice Sfântul Apostol Pavel. Canonul are menirea să nimicească în păcătos dorințele care nasc păcatul și să-l facă pe om râvnitor la virtute.¹² Așadar, am putea spune că ultima etapă a spovedaniei, după mărturisirea păcatelor, căință și dezlegarea duhovnicului, este îndreptarea faptică, nu doar practici ritual sau gesturi externe. Poate fi sesizată în ce privește antropologia o influență a doctrinei catolice, când vorbește despre starea de perfecțiune originară a protopărinților, autorul nu subliniază caracterul relativ al acesteia (întrebările 22,23 și 103). De asemenea, la crearea sufletului omenesc este expusă doar teza creaționistă, „fără a combina creaționismul cu traducianismul, caracteristică a Teologiei ortodoxe”¹³.

În anul 1672, Sfântul Sinod al Bisericii Ierusalimului a adoptat *Mărturisirea de credință* a lui Petru Movilă drept catehism oficial, declarând-o Ομολογία, ην εδέξατο και δέχεται απαξαπς πασα η ανατολικη εκκλησία. Mult timp a fost folosită ca manual în școlile teologice din Rusia, din Țările române și din alte părți. În anul 1696, Pa-

¹⁰ P. MOVILĂ, *Orthodoxos omologia*, p. 258.

¹¹ I. ICĂ, „Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopulos. Însemnătatea ei istorică, dogmatică și ecumenistă”. Anexă: Traducerea în românește a Mărturisirii”, pp. 315–316.

¹² Ioan BUNEA, „Pocăința, îndatorirea de căpetenie a creștinului”, în: *Mitropolia Olteniei*, 11–12 (1957), p. 745.

¹³ Ioannis N. KARMIRIS, *Ετεροδοξες επιδρασεις επι τας Ομολογιας του ΙΖ αιωνος*, Ierusalim, 1949, p. 24.

triarhul Adrian al Moscovei (1690-1700) recomanda Mărturisirea ortodoxă din 1642, „ca pe o carte de Dumnezeu insuflată”¹⁴. Dogmatistul Macarie Bulgakov îl socotea pe Petru Movilă, „părintele Teologiei ortodoxe moderne”¹⁵. Lucrarea învățatului mitropolit de neam român a primit aprobarea întregii Ortodoxii, devenind – după *Simbolul credinței* și *Dogmatica* Sfântului Ioan Damaschinul – a treia mărturisire de credință a Bisericii Ortodoxe. În felul acesta, am adus și noi românii, o contribuție de seamă la tezaurul de credință și de învățătură al întregii Ortodoxii¹⁶. Menționăm aici că părintele Stăniloae în tratatul său *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (1978) nu utilizează deloc *Mărturisirea ortodoxă*.

Dacă *Mărturisirea ortodoxă* este scrisă, ca toate operele teologice ale timpului, într-o formă apropiată de cea scolastică, aceasta nu împieteează cu nimic asupra cuprinsului perfect ortodox¹⁷. Rânduirea materiei, diviziunea și subdiviziunea nu sunt reușite pretutindeni, iar unele capitole, îndeosebi cel despre Taine și cel despre cele 7 păcate de moarte se găsesc sub înrâurirea vădite a Teologiei scolastice¹⁸. În privința formei, din compararea celui mai răspândit catehism latin din secolul al XVII-lea, cel al iezuitului Petru Canisius (1521-1597), *Catechismus parvus catholicorum* (1558), rezultă că „nu există nimic în aceasta din urmă care să nu aibă corespondent în Catehismul lui Canisius. De aici rezultă că mitropolitul Kievului s-a inspirat foarte mult din acesta, deși nu este singura lui

¹⁴ Daniel CIUBOTEA, „Sinodul de la Iași coresponsabilitate pastorală și cooperare interetnică”, în: *Sinodul de la Iași și Sf. Petru Movilă: 1642-2002*, Trinitas, Iași, 2002, p. 15.

¹⁵ Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române.*, vol. II, EIB-MBOR, București, 1994, p. 43.

¹⁶ M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române.*, vol. II, p. 43.

¹⁷ N. CHIȚESCU et alii, *Teologia dogmatică și simbolică*, vol. I, p. 165.

¹⁸ Hristu ANDRUTSOS, *Simbolica*, trad. Iustin Moisesescu, Editura Episcopiei Argeșului și Muscelului. Anastasia, București, 2003, p. 64.

sursă de inspirație”¹⁹. Cultura Apusului n-a fost pentru Petru Movilă o apropiere de romano-catolicism, ci o armă pe care o împrumută de la aceasta pentru a-i putea rezista²⁰.

Opera lui Movilă respiră duhul Bisericii Ortodoxe Răsăritene în toată frumusețea lui arhaică, așa cum el străbate prin marii părinți ai Bisericii, Grigorie (Teologul n. n.), Atanasie, Vasile și Ioan Damaschin, rămânând pururea un monument foarte prețios al Ortodoxiei și un ajutor cu totul neîntinat de rătăcirii pentru Simbolică²¹. Alți Sf. Părinți din ale căror opere citează sunt: Dionisie Areopagitul, Ciprian, Chiril al Ierusalimului, Grigorie de Nyssa și Ioan Gură de Aur.

Considerăm cu totul deplasată, generată de exagerări și subiectivism, afirmația teologului rus George Florovski, că „toxina internă a lui Movilă a fost mult mai periculoasă decât însăși uniația. La uniație s-a putut rezista, dar „cripto-romano-catolicismul” lui Petru Movilă s-a infiltrat tăcut și inperceptibil... Mărturisirea lui Movilă a fost o compilație patentă după surse latine și în stil latin”²², acuzații pe care le susțin și alți teologi precum Dimitrios Balanos sau Chr. Yannaras:

„în perioada marilor Mărturisiri de credință din secolul al XVII-lea...avem prima supunere a Ortodoxiei la metodologia și mentalitatea occidentală. Chiar și limba se schimbă în mod radical, fiind un limbaj, mai mult sau mai puțin raționalist, pentru că scopul lui este acela de a preciza cu exactitate formulările și nu acela de a exprima o experiență de viață. Această mentalitate introdusă în Mărturisirile de credință

¹⁹ Pierre MOGHILA, *La confession orthodoxe de Pierre Moghila: texte lat. inéd.*, vol. 39, coll. *Orientalia christiana*, trad. Petro S Mohyla și Antoine Malvy, Pont. Inst. Orientalium Studiorum, Roma, 1927, p. XCVII.

²⁰ Petre P PANAITESCU et alii, *Petru Movila: studii*, Editura Enciclopedica, Bucuresti, 1996, p. 11.

²¹ H. ANDRUTSOS, *Simbolica*, p. 64.

²² Georges FLOROVSKY, *Ways of Russian theology*, vol. I, Nordland Pub. Co., Belmont, Mass., 1979, pp. 65, 73.

schimbă, în mod progresiv, chiar și conștiința a ceea ce înseamnă Biserica și alunecăm, în mod progresiv, spre o schimbare a mentalității ortodoxe la nivelul eclesiologiei”²³.

Sunt afirmații de o mare gravitate, care scapă însă din vedere aspecte esențiale:

„cu judecățile sale de apreciere foarte tranșante, fără acoperire în cunoașterea exactă a realității, Ch. Yannaras urmărește să rescrie el însuși istoria perioadei respective, din perspectiva filosofiei sale existențiale, nu să prezinte și să explice lucrurile așa cum s-au desfășurat ele în contextul lor...fenomenul neopatristic din Ortodoxia contemporană nu este imun încă la manipularea și distorsionarea lui ideologică. Există actualmente un risc considerabil în a face din *Teologia neopatristică*, din criteriul experienței, programul ideologic al unei antiteze și alternative ortodoxe la Teologia și civilizația occidentală în ansamblul ei”²⁴.

Teologii ortodocși mai noi, începând cu Congresul de Teologie ortodoxă de la Atena, din 1936,

„paradoxal, influențați de cercetările teologilor occidentali, au minimalizat valoarea și importanța *Mărturisirilor ortodoxe de credință*...Le-au fost aduse acuzații grave că au fost elaborate întru totul după modelul *Mărturisirilor* apusene, mergând uneori, până la identificare cu acestea, că au separat credința ortodoxă de experiența eclezială, că nu redau această experiență eclezială, ci adevăruri de credință abstracte, motiv pentru care în ele asistăm la o *dublă pseudomorfoză* a Ortodoxiei”²⁵.

²³ Christos YANNARAS, *Ortodoxie și occident*, trad. Iulian Nistea, Editura Bizantină, București, 1995, p. 106.

²⁴ Ștefan ILOAIE, Radu PREDA (eds.), „Discuții mai noi asupra unor probleme mai vechi în jurul Mărturisirilor de credință”, în: *Logos: Arhiepiscopului Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani*, Re-nașterea, Cluj-Napoca, 2001, p. 320.

²⁵ Ș. ILOAIE, R. PREDA (eds.), „Discuții mai noi asupra unor probleme mai vechi în jurul Mărturisirilor de credință”, p. 314. „În Teologia românească nu a fost receptată și acceptată niciodată teza radicală a pseu-

În concluzie, analiza afirmațiilor dogmatice a doctrinei ereticilor sau a eterodocșilor nu înseamnă prin aceasta o schimbare sau o metamorfoză a credinței ortodoxe în credința doctrinelor respective. Sfinții Părinți prezenți la Sinoade au rămas aceeași Sfinți Părinți și după aceea. Nu înseamnă la fel în cazul Mărturisirilor de credință din secolul al XVII-lea latinizarea, protestantizarea, occidentalizarea Teologiei și a întregii vieți a Bisericii Ortodoxe...Ceea ce se poate imputa *Mărturisirilor* din această epocă e că elaborarea răspunsurilor lor la provocările apusenilor nu este la nivelul dezvoltării dogmatice organice în Sinoadele Ecumenice, deși se poate vorbi totuși de o oarecare dezvoltare dogmatică aici în o serie de puncte necunoscute până atunci...²⁶. Ortodoxia a rezistat în fața uniației, tocmai datorită unor ierarhi și teologi ca Petru Movilă, posesorul unor cunoștințe enciclopedice, bun cunoscător al literaturii dogmatice.

Fără a fi o summa a Teologiei ortodoxe, această scriere rămâne, „opera unui român cu minte multă și limpede, unită cu o credință vie și lucrătoare care îndeamnă pe tot creștinul spre credință dreaptă și spre fapte bune pentru mântuirea sufletului său în ceruri și pentru viețuirea creștinească pe pământ”²⁷. „În ciuda criticilor aduse acestui dascăl profetic și apostolic al Bisericii Ortodoxe din Ucraina”, Mitropolitul Petru Movilă a fost un apărător al credinței orto-

domorfozei apusene a Ortodoxiei. Chiar dacă Teologia românească a cunoscut, în special prin Pr. Dumitru Stăniloae o profundă renaștere și înnoire patristică, dând astfel curs îndemnului lui Florovski de reîntoarcere la Sfinții Părinți, această înnoire patristică și filocalică a Teologiei românești nu s-a realizat printr-un program de antiteze, prin acuzarea tradiției teologice anterioare, ci într-un mod mai echilibrat și pozitiv” (Grigore-Dinu MOȘ, *Ortodoxie și Occident: problema influențelor eterodoxe în teologia ortodoxă*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2013, p. 255.).

²⁶ Ș. ILOAIE, R. PREDA (eds.), „Discuții mai noi asupra unor probleme mai vechi în jurul Mărturisirilor de credință”, pp. 316–317.

²⁷ Nicolae CHIFĂR, „Sinodul de la Iași în contextul politico-religios din prima jumătate a secolului al XVII-lea”, în: *Sinodul de la Iași și Sf. Petru Movilă: 1642-2002*, Trinitas, Iași, 2002, p. 49.

doxe, rol pe care i-l recunoaște întreaga Biserică Ortodoxă și pentru care este cinstit. Mărturisirea este „opera prin care Petru Movilă a fixat poziția Ortodoxiei, atât față de protestantism, cât și față de romano-catolicism”²⁸. Este justă afirmația unui teolog romano-catolic: „opera lui P. Movilă se îndreaptă și contra protestanților pe care nu-i numește, dar mai mult contra catolicilor”²⁹.

Lucrarea a fost scrisă în limba latină, tradusă în greacă de Meletie Sirigul. Prima ediție a fost publicată în 1667 în Olanda, la tipografia lui Joan Blaen, de către Panaiotis Nikusios, marele dragoman al Porții otomane, și prefăta Patriarhului Nectarie al Constantinopolului și actul de aprobare a Patriarhului Partenie din martie 1643. În limba română a apărut pentru prima oară la Buzău, în 1691, în traducerea lui Radu Greceanu și Constantin Cantacuzino Stolnicul. Între 1691-2002 au fost tipărite 23 de ediții: în 1745, 1827 și 1859 la București. În 1844 și 1864 la Mănăstirea Neamț, traducere din limba rusă de Filaret Scriban, reeditată în 1855 și 1914 la Sibiu și în 1874 la Iași, în 1872 la București, pentru prima oară cu caractere latine, traducere de Barbu Constantinescu, reeditată la Sibiu în 1877 și la București în 1879, în 1895, 1899 (ediție limitată), 1899, 1922 și 1930 la București, ediții ale Sf. Sinod, traducere de Ghenadie Enăceanu, în 1942 la București, în greacă și română - traducerea din 1691, aceeași în ediții anastasice la Ed. Junimea, Iași 1996 și 2002, 1981, București, traducere de Alexandru Elian, 2001 la Iași, Editura Institutului European, text latin-român și în vol. *Sinodul de la Iași și Sf. Petru Movilă: 1642-2002*, Manuscrisul grec-latin de la Biblioteca Academiei din Paris, fond grec, nr. 1265 și traducerea de Alexandru Elian. De asemenea a

²⁸ Teodor BODOGAE, *Din istoria Bisericii Ortodoxe de acum 300 ani: considerațiuni istorice în legătură cu sinodul de la Iași.*, Tipografia Arhiepiscopiei, Sibiu, 1943, p. 9.

²⁹ Martin JUGIE, „La confession Ort. de P. Mogila”, în: *Echos d'Orient* (1929), p. 419.

fost editată în întreaga Europă în limbile greacă, latină, germană, rusă, bulgară, sârbă, olandeză, engleză și chiar maghiară. Este Mărturisirea ce a cunoscut cea mai mare circulație în Răsărit și Apus. Menționăm că două ediții grecești ale *Mărturisirii* au fost tipărite în Țara Românească: cea din 1699 la Mănăstirea Snagov și cea din 1767 la București.

Mărturisirea ortodoxă este, cronologic, al treilea comentariu al Simbolului de credință niceeo-constantinopolitan, după comentariul Patriarhului ecumenic Filotei Kokkinos (1353-1354/1364-1376) din 1351 și cel al Sf. Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului (+1429), toate născute în contexte cu caracter polemic: primul pentru combaterea adversarilor teologiei energiilor necreate, iar cel de-al doilea împotriva prozelitismului islamic și latin³⁰.

³⁰ Daniel BENGĂ, *Cred, mărturisesc și aștept viața veșnică: o istorie teologică a Simbolului Niceo-Constantinopolitan*, Basilica, București, 2013, pp. 240–241. Ambele sunt traduse în limba română: „Mărturisirea de credință întocmită de mitropolitul Heracleei, Filotei”, în: *Tomosuri dogmatice. Viața. Slujba*, trad. Ioan Ică, Deisis, Sibiu, 2009, pp. 341–357; SIMEON THESSALONICENSIS, *Erminia dumnezeiescului simbol al credinței ortodoxe*, trad. Nicușor Deciu, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010.

Privilegiile ilire și românii din Banat

NICOLAE BOCȘAN

Abstract: The study reviews the legal developments of the Illyrian privileges during the eighteenth century, presenting the decrees and the orders emitted by the imperial Viennese court that were trying to limit them and whose intention was that of subjecting the religious organization to the policy of centralization and of unity of the monarchy. For the Romanians of Banat, the political reformism regarding the Illyrian issue had important consequences, facilitating the special cultural labor from the second half of the eighteenth century. The leveling tendency of Vienna, expressed in the conception of the Illyrian nation, expanded the privileges cultural advantages to the Romanians too. Although the exclusiveness of the Serbian hierarchy had maintained for the Romanians a position of inferiority, the period 1765-1792 was crucial for their cultural beginning in the Enlightenment spirit, manifested mainly through the school-literacy work and through the editorial one. At the same time a Romanian intellectual elite had crystallized more clearly, along with the church, the bureaucratic and the military one. The cultural program proposed for the Romanians and the Serbs materialized in prints, textbooks and identical school programmes, determining the cultural evolution of the two nations to unfold on the same lines for a certain period. This period of parallel cultural events, under the sign of Lights, can be regarded as marked by the Orthodox Enlightenment, as some researchers tried to accredit the existence of such an Enlightenment, having the Illyrian nation privileges as its basis.

Keywords: Illyrian privileges, cultural program, Orthodox Enlightenment, national identity, Serbs.

DUPĂ VICTORIA ARMATELOR IMPERIALE ÎMPOTRIVA turcilor din 1683 și începuturile Reconquistei, Curtea vieneză a emis, între 1690-1695, șase diplome care cuprindeau ceea ce în istoria sârbilor au fost denumite privilegiile ilire. Paul Brusanowski a precizat cu rigurozitate statutul primelor șase diplome. Prima dintre acestea, din 6 aprilie 1690 era un manifest, o scrisoare de invitație către popoarele ortodoxe din Balcani, chemându-le să se alăture armatelor imperiale în ofensiva împotriva turcilor în Balcani. Diploma le acorda următoarele privilegii: dreptul de a exercita liber cultul, dreptul de a-și alege voievodul, scutirea de dări și obligații. Odată cu retragerea armatelor imperiale s-a retras și o mare parte a populației sârbești, ai cărei reprezentanți și-au formulat dezideratele către împărat în iunie 1690: dreptul de exercitare liberă a cultului, menținerea calendarului iulian, dreptul de alegere a arhiepiscopului de către cler și laici, dreptul arhiepiscopului de a dispune liber de toate bisericile ortodoxe, scutirea de zeciuială, de orice contribuție și de încartirui, dreptul clerului de a nu se supune instanțelor laice, ci numai celor mitropolitane. În urma negocierilor purtate de episcopul Isaia Diacovici cu autoritățile curții de la Viena, împăratul a emis a doua diplomă din 21 august 1690, care recunoștea următoarele privilegii: păstrarea calendarului iulian, dreptul de alegere a patriarhului de către reprezentanții clerului și ai mirenilor, precizarea prerogativelor arhiepiscopului, respectiv consacrarea episcopilor, dreptul de a aproba construirea de biserici, instalarea preoților în comunități, precizarea prerogativelor episcopilor – între care proprietatea asupra bisericilor și mănăstirilor, dreptul de a face vizitațiuni canonice, comunicarea liberă cu preoții, eliberarea bisericilor și mănăstirilor de sub jurisdicția seculară, scutirea de zeciuială, contribuții și încartirui.

În urma ofensivei turcești și a ocupării Belgradului, un număr mare de sârbi s-au așezat în Ungaria, ceea ce a de-

terminat pe împăratul Leopold I să acorde a treia diplomă din 11 decembrie 1690, prin care reconfirma vechile privilegii. Din cauza protestelor autorităților din orașe și ale episcopului greco-catolic din Sirmium și Slavonia, Liubratice, Curtea a emis a patra diplomă din 4 martie 1691, prin care sârbii au fost scoși de sub jurisdicția comitatensă ungară și au primit dreptul de a-și alege vicevoievodul, apoi a cincea diplomă din 20 august 1691, prin care au fost reconfirmate vechile privilegii și li s-au adăugat altele noi: în cazul morții unui credincios ortodox fără urmași averea acestuia revenea bisericii ortodoxe, în caz de moarte a unui episcop averea sa rămânea arhiepiscopiei, în problemele spirituale și lumești sârbii depindeau numai de patriarh, care era astfel considerat capul suprem al sârbilor. Autoritățile maghiare nu au respectat unele drepturi acordate sârbilor încât Curtea imperială a trebuit să emită a șasea diplomă din 4 martie 1695, menită să apere pe sârbi de pretențiile autorităților politice și bisericești maghiare. Această diplomă recunoștea o organizație bisericească cu șase episcopi, dreptul episcopilor de a încasa taxele bisericești, dreptul de exercitare liberă a cultului ortodox fără a prejudicia drepturile ierarhiei catolice, scutirea ortodocșilor de dijma către episcopii catolici, aceasta urmând să fie încasată de episcopii ortodocși.

Potrivit concluziilor lui Paul Brusanowski, cele șase diplome recunoșteau următoarele privilegii: existența unei „comunități de rit grecesc și naționalitate rasciană”, denumită „națiunea iliră”, autonomă, sub protecția Curții imperiale, formată din două stări, „Ecclesiasticis et Saecularibus Statibus”, a cărei conducere o deținea arhiepiscopul. Curtea a recunoscut șapte episcopii sufragane, numărul lor oscilând în secolul al XVIII-lea stabilizându-se în final la șapte, a acordat liberul exercițiu al cultului, păstrarea calendarului iulian, dreptul de a construi biserici și mănăstiri, dreptul episcopilor de a efectua vizitațiuni canonice, de a judeca credincioșii ortodocși. De asemenea, diplomele prevedeau

scutirea ortodocșilor de dijmă, de contribuții fiscale, de servitute și de încartiruiuri în raport cu autoritățile politice din Ungaria¹.

Deoarece după pacea de la Carloviț din 1699 așezarea sârbilor în Ungaria de Sud nu mai putea fi considerată temporară, Curtea a început organizarea definitivă a comunității. Ierarhia sârbă a profitat de dificultățile cauzate Curții de războiul curuților și a solicitat extinderea privilegiilor, mai ales pe terenul politic, prin Arsenie III Cernoevici în 1706 și Isaia Diacovici în 1709. În 1723 și 1729 ierarhia a încercat să obțină recunoașterea privilegiilor prin dieta ungară.

Privilegiile au fost restrânse de Curte prin *Declaratorium* din 1729, un decret din 1732 și un Rescript explicator în 1734. Au fost restrânse dreptul de numire a episcopilor de către mitropolit, calitatea mitropolitului de conducător politic al comunității, dreptul de vizitațiuni canonice, dreptul de judecată al clerului, supus din 1729 tribunalelor laice în chestiunile civile și penale. A fost limitat și dreptul mitropolitului de a moșteni credincioșii fără urmași și averea episcopilor decedați. A fost introdus dreptul de supremă inspecție al Curții, respectiv de a aproba convocarea sinoadelor și congreselor naționale și de a fi reprezentată de un comisar imperial la congrese. Din 1769 Curtea imperială a fixat componența Congresului național bisericesc la 75 persoane, 25 din partea clerului, 25 din partea militarilor și 25 laici².

Ca răspuns la oferta imperială, primul val de coloniști sârbi s-a stabilit în Ungaria de Sud și în Banat, sub con-

¹ Paul BRUSANOWSKI, „Jurisdicția bisericească și privilegiile ilirice în Banat și Ungaria de sud/Serbia de nord în secolele XVII-XVIII”, în: *Piramida*, 2, 2012, pp. 127–131.

² P. BRUSANOWSKI, „Jurisdicția bisericească și privilegiile ilirice în Banat și Ungaria de sud/Serbia de nord în secolele XVII-XVIII”, pp. 127–131.

ducerea patriarhului Arsenie III Cernoevici. Au venit aproape 40.000 familii, cărora Casa de Habsburg le-a acordat cunoscutele „privilegii ilire”. După războiul din 1737-1739, un nou val de coloniști sârbi s-au așezat în regiune sub conducerea patriarhului Arsenie IV Ioanovici de Şakabent.

Înzestrarea Bisericii Ortodoxe din Ungaria de Sud și Banat cu menționatele privilegii a asigurat ortodoxiei de aici un statut sensibil diferit de cel deținut de religia ortodoxă în Transilvania și Ungaria. Practic, de privilegiile ilire au beneficiat biserica și clerul din Mitropolia de Carloviț, care în teritoriile locuite compact de populație românească, după 1739, era organizat în episcopiile Vârșeț, Timișoara și Arad. Spre deosebire de Transilvania, unde religia ortodoxă nu era recunoscută de constituția medievală, iar națiunea română era numai tolerată, românii, sârbii și grecii din Banat și Ungaria au beneficiat de o situație incomparabil mai bună sub scutul acestor privilegii.

Înzestrarea clerului și a populației sârbe cu aceste privilegii începând din 1690, prin diplomele împăratului Leopold I, a creat un bloc ortodox autonom la granița de răsărit a monarhiei, menținut și periodic întărit prin diplome într-o perioadă de extindere a catolicismului spre est, concomitent cu expansiunea teritorială a monarhiei și încorporarea provinciilor răsăritene ale Imperiului. Explicația pentru consolidarea acestui bloc ortodox în calea contrareformei se justifică prin necesitățile de ordin militar ale Imperiului, aflat în confruntare armată continuă cu Imperiul otoman și prin considerente de ordin politic, pentru a contrabalansa puterea stărilor și ordinelor privilegiate din Ungaria, opozante față de habsburgi. Era contrapus un bloc privilegiat altuia, din rațiuni de echilibru politic în teritoriile răsăritene ale monarhiei. Aceste considerente și-au păstrat actualitatea pe toată durata existenței privilegiilor. Cercurile aulice aveau nevoie de potențialul militar oferit de populația din această regiune și după stabilizarea graniței cu Imperiul otoman,

pentru a încuraja imigrarea în provinciile orientale și a consolida stăpânirea recent instaurată³.

Diploma din 1690 nominaliza ca beneficiare ale privilegiilor ilire numai populația și clerul sârbesc, fără a menționa și alte grupuri etnice de religie ortodoxă. Conform acestei diplome, aria de extindere a privilegiilor cuprindea teritoriile locuite de sârbi în 1690, mai puțin Banatul și Sirmium, sau cele în care sârbii se vor așeza în viitor⁴. Diplomele ulterioare, ce confirmă privilegiile decretate în 1690, menționează numai comunitatea ortodoxă sârbă (rasciană) și ierarhia din fruntea ei: diplomele emise de Leopold I în 20 august 1691, 4 martie 1695, 22 noiembrie 1703, de Iosif I în 29 septembrie 1706, de Carol VI în 8 octombrie 1713 și de Maria Theresia în 18 mai 1743⁵.

Perioada dintre 1690-1740 a fost dominată de tendința ierarhiei sârbești de a-și extinde autoritatea asupra tuturor ortodocșilor, în virtutea jurisdicției pe care Patriarhia de la Ipek a avut-o asupra credincioșilor ortodocși din aceste regiuni, pentru a consolida poziția Mitropoliei de Carloviț și a ortodoxiei din Imperiu în dispută cu contrareforma⁶. Este semnificativă în acest sens acțiunea Mitropoliei de Carloviț pentru a-și extinde jurisdicția asupra credincioșilor ortodocși din Transilvania, din Oltenia după 1718 și din comitatele din Partium în prima jumătate a secolului al XVIII-lea⁷.

Un argument pentru tendința ierarhiei de a-și extinde jurisdicția asupra tuturor credincioșilor de religie ortodoxă,

³ Silviu ANUICHI, *Relații bisericești româno-sârbe în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea: teză de doctorat*, EIBMBOR, București, 1980, p. 118.

⁴ Textul diplomei la Gheorghe COTOȘMAN, *Episcopia Caransebeșului până în pragul secolului al XIX-lea*, Caransebeș, 1941, pp. 85–87.

⁵ Yovan RADONITS, *Histoire des serbes de Hongrie*, Paris, 1919, pp. 203–225.

⁶ S. ANUICHI, *Relații bisericești româno-sârbe în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea*, pp. 44–46.

⁷ S. ANUICHI, *Relații bisericești româno-sârbe în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea*, pp. 44–46.

indiferent de etnie, îl oferă titulatura ierarhilor sârbi. Analiza acestora relevă neconcordanțe între actele emise de cancelaria mitropolitană și cele emise de Curtea din Viena. În actele redactate de mitropolie, ierarhia sârbă precizează exact teritoriile și grupurile etnice asupra cărora își exercită jurisdicția, în timp ce actele emise de cancelaria imperială acordă privilegiile numai națiunii și ierarhiei sârbe, fără a preciza un teritoriu unitar și recunoscut pentru populația sârbă. Această neconcordanță între Viena și Carloviț, cu privire la interpretarea privilegiilor, reflectată în precizia terminologică din perioada 1690-1743 privind grupul etnic beneficiar (comunitatea rasciană) pe de o parte și echivocitatea păstrată în precizarea teritoriilor asupra cărora se extind privilegiile pe de altă parte, ilustrează o dispută între Curte și ierarhia mitropolitană pe această temă. Realitatea existentă în teritoriu în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, uzanța și apoi confirmările privilegiilor de după 1740, atestă că toate teritoriile și creștinii de religie ortodoxă aflați sub jurisdicția Mitropoliei de Carloviț beneficiau de efectele privilegiilor, mai puțin cele dependente doar în chestiunile spirituale (Transilvania, Oltenia între 1718-1738 și ulterior Bucovina)⁸.

Extinderea privilegiilor ilire, mai ales în unele teritorii din Ungaria s-a ciocnit de opoziția stărilor și ordinilor din regat, beneficiare ale unor privilegii de ordin social și politic,

⁸ Gheorghe CIUHANDU, *Românii din câmpia Aradului de acum două veacuri: cu un excurs istoric până la 1752 și însemnări istorice-politice ulterioare: cu 11 ilustrații și două cărți*, Librărie, Editură și Institut de Arte Grafice, Arad, 1940, pp. 56–57., reluând concluziile lui Jirecek; Emanuel TURCZYNSKI, *Konfession und Nation: zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationsbildung*, coll. *Geschichte und Gesellschaft* 11, Pädagogischer Verlag Schwann, Düsseldorf, 1976; E. TURCZYNSKI, *Konfession und Nation*; Emanuel TURCZYNSKI, „The National Movement in the Greek Orthodox Church in the Habsburg Monarchy”, în: *Austrian History Yearbook*, 3 (1967), pp. 83–128; „Promemoria clerului și inteligenței laice ortodoxe”, în: *Biserica și Școala*, 22, 37–42, pp. 398–400, 405–407, 413–415, 421–423, 434–435.

care nu agreau un bloc privilegiat de altă confesiune. Înglobarea Partium-ului după 1741 în Ungaria, de exemplu și incorporarea foștilor grăniceri sârbi în administrațiile bănățene după desființarea graniței Mureș-Tisa, au limitat mult componenta politică a privilegiilor⁹. Situații asemănătoare s-au înregistrat și în alte teritorii din Ungaria, în Croația sau în Slavonia. După 1699 stările și ordinele privilegiate, forurile politice din Ungaria au întreținut o permanentă opoziție față de sistemul privilegiilor ortodoxe, declarându-le ca neconstituționale pentru că nu au fost promulgate prin dieta nobiliară sau confirmate de aceasta. Acesta a fost și motivul pentru care ierarhia și elita sârbă au urmărit consecvent în secolului al XVIII-lea înarticularia privilegiilor în legislația dietală din Ungaria, pentru a le pune în concordanță cu constituționalismul medieval maghiar¹⁰.

Extinderea privilegiilor în Banat nu a întâmpinat nicio rezistență datorită statutului juridic al provinciei, dependentă până în 1778-1779 direct de împărat și datorită structurii sociale particulare din Banat, din care au fost excluse stările privilegiate. Prin *Extension patente* din 16 noiembrie 1720, episcopiile bănățene de Timișoara și Vârșeș au fost transferate sub jurisdicția mitropolitului de Belgrad¹¹, Moise Petrovici, denumit în 1724 „arhiepiscop și mitropolit” al Banatului¹², investit cu statut similar celui al episcopului catolic de Cenad în chestiuni fiscale sau administrative¹³. În 1724

⁹ G. CIUHANDU, *Românii din câmpia Aradului de acum două veacuri*, p. 57.

¹⁰ *Biserica și Școala*, 27 septembrie/9 octombrie 1898, anul 22, nr. 39, p. 413.

¹¹ G. COTOȘMAN, *Episcopia Caransebeșului până în pragul secolului al XIX-lea*, p. 105.

¹² S. ANUICHI, *Relații bisericești româno-sârbe în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea*, p. 59.

¹³ I. D. SUCIU, Radu CONSTANTINESCU, *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului*, vol. I, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1980, p. 156.

împăratul Carol VI îi acorda acestuia dreptul de a beneficia de dijmele locuitorilor ortodocși din Banat¹⁴, iar în 1726 confirma jurisdicția Mitropoliei de Carloviț-Belgrad asupra Serbiei, Banatului și Olteniei¹⁵.

Banatul avea cea mai avantajoasă poziție din punctul de vedere al eficacității privilegiilor, acestea nefiind aici concurate de stări sau ordine. Doar regulamentul în 17 puncte privitor la ortodocși, propus de administrația provincială în 25 aprilie 1721 și dezbătut de consistoriul timișorean, preciza caracterul dominant al religiei catolice și interdicția pentru ierarhia ortodoxă de a împiedica răspândirea catolicismului¹⁶. Deși regulamentul tinde să limiteze efectele privilegiilor, recunoaște pentru ortodocși dreptul de a frecventa școli germane sau latine, deschizând astfel accesul românilor la școlile secundare și apoi la cele superioare.

Tendința de extindere a ariei de cuprindere a privilegiilor în prima jumătate a secolului al XVIII-lea este principala caracteristică a istoriei acestora în intervalul menționat. Eforturile ierarhiei pentru consolidarea blocului ortodox din monarhie au făcut posibilă extinderea privilegiilor și asupra altor popoare ortodoxe decât sârbii, chiar dacă alte grupuri etnice nu au fost menționate în diplomele ce au promulgat sau reconfirmat privilegiile. Ierarhia sârbă a procedat la o asemenea extensie pentru a contrabalansa prozelitismul catolic, pentru a spori numărul credincioșilor de sub autoritatea sa și implicit veniturile mitropoliei. Până în perioada domniei monarhilor luminați efectele privilegiilor s-au manifestat cu deosebire pe tărâm confesional, fapt explicabil dacă se au în vedere disputele bisericești din teritoriile orien-

¹⁴ I.D. SUCIU, R. CONSTANTINESCU, *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului*, vol. I, pp. 161–163.

¹⁵ S. ANUICHI, *Relații bisericești româno-sârbe în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea*, p. 57.

¹⁶ Textul celor 17 puncte în traducere românească, la I.D. SUCIU, R. CONSTANTINESCU, *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului*, vol. I, pp. 158–159.

tale ale monarhiei până în a doua jumătate a secolului. Pe măsură ce autoritatea ierarhiei a crescut, asumându-și și valențele politice ale privilegiilor, ca de exemplu dezideratul autonomiei teritoriale sau afirmarea unor atribuții politice pentru Congresul național bisericesc, Curtea imperială manifestă tendința de îngustare a sferei de cuprindere a privilegiilor, fără să le anuleze cu totul. Curtea suspecta mai ales articolele ce puteau avea consecințe pentru politica de centralizare a monarhiei sau pentru unitatea acesteia. Politica monarhiei luminate era în contradicție cu programul ierarhiei ortodoxe. Stabilizarea graniței din 1739, trecerea pericolului otoman pe planul secund al politicii externe austriece, a cărei expansiune spre răsărit s-a oprit pentru câteva decenii, a făcut să se reducă rolul militar al sârbilor. Cel mai mult a contribuit la această tendință creșterea influenței ierarhiei ortodoxe peste limitele circumscrise inițial în diplome, care a provocat mișcările religioase din Transilvania, respectiv din Partium, în urma cărora mase compacte de credincioși considerați câștigați pentru unirea cu Roma au revenit la ortodoxie. Acesta a fost motivul principal care a determinat Curtea să procedeze la limitarea avantajelor acordate ortodocșilor prin privilegii¹⁷, ilustrat și de reconsiderarea politicii austriece față de Biserica ortodoxă din Transilvania, căreia îi reactiva episcopia, fără a beneficia de privilegiile ilire.

Autonomia acordată Bisericii Ortodoxe din Banat, unde aceasta nu a fost îngrădită prin nicio altă legiuire, se concretiza printr-un statut de largă toleranță, o existență de drept recunoscută prin diplomele imperiale și implicit o mai mare libertate de acțiune.

Această autonomie și-a asociat și o serie de elemente politice care conferă organizației bisericești rolul de unică instituție legal recunoscută și organizată, ce reprezenta intere-

¹⁷ G. COTOȘMAN, *Episcopia Caransebeșului până în pragul secolului al XIX-lea*, p. 57.

sele populației aflate sub incidența privilegiilor. La popoarele lipsite de statalitate, Biserica ortodoxă și-a arogat și atribuții de ordin politic sau administrativ, ca reprezentantă a intereselor acestora. Autonomia bisericească, creșterea influenței ierarhiei ortodoxe au făcut posibil la români (la sârbi în și mai mare măsură) procesul de constituire și afirmare a elitei ecleziastice, care își va asuma rolul de reprezentare a populației românești. În cadrul favorabil asigurat de autonomia ortodoxă, această elită bisericească a promovat treptat conștiința individualității naționale. Dacă în Principatele Române aceasta era opera clasei boierești, purtătoare a sentimentului național, ulterior, după 1821, preluată și de domniile pământene, în provinciile românești din Imperiul Habsburgic geneza ideii naționale a fost pusă în relație directă cu formarea unei elite bisericești¹⁸. Din asemenea rațiuni, autonomia confesională a avut o valoare deosebită pentru românii lipsiți practic de o elită constituită până acum.

Regimul de toleranță și autonomia acordată ortodoxiei în Banat a menținut unitatea grupului etnic românesc în jurul acestei confesiuni, evitând manifestările de criză a conștiinței, ca în Transilvania sau în comitatele din Partium, unde absența sau restrângerea privilegiilor a mărit aria de expansiune a catolicismului. Regimul privilegiilor a mijlocit românilor din Banat accesul la drepturi pe care cei din Transilvania nu le aveau: dreptul de a intra în orașe, accesul la meserii și chiar la unele funcții în administrația locală până la un anumit nivel. Autonomia Banatului a făcut posibilă experimentarea reformelor monarhiei luminate în provincie și ca urmare difuzarea iluminismului aici, din deceniul opt al secolului al XVIII-lea. Absorbția impresionantă de cărți și manuscrise în limba română, de copiiști, dascăli și zugravi din celelalte teritorii românești, conferă ortodoxiei din Banat o expresie românească în ansamblul Mitropoliei de Carloviț, care favorizează procesul de individualizare națională, ilus-

¹⁸ E. TURCZYNSKI, *Konfession und Nation*.

trat la începutul secolului al XIX-lea de revendicarea unei ierarhii și biserici naționale românești.

Atitudinea refractară a cercurilor politice din Ungaria față de privilegii, perspectiva modificării echilibrului în zona orientală a Imperiului prin creșterea treptată a puterii și influenței ierarhiei sârbe și incomoditățile pricinuite Vienei prin tendința de extindere și consolidare a privilegiilor au determinat Curtea să-și revizuiască atitudinea față de ortodoxie și să inaugureze o nouă direcție față de această biserică. Noua direcție față de Biserica Ortodoxă din Banat și Ungaria, ca și față de cea din Transilvania, a fost inaugurată de Maria Theresia în 1761, concomitent cu demarajul reformelor în Imperiu. Noua politică a habsburgilor față de Biserica ortodoxă urmărea în fond subordonarea bisericii față de stat și controlul acestuia în toate afacerile spirituale, egalizarea nivelului – cultural în primul rând – al popoarelor aflate sub efectul privilegiilor, arbitrarea diferendelor sârbo-maghiare pe tema acestor privilegii. Consilierul Bartenstein, autorul noii politici, preconiza un tratament egal pentru români și sârbi în cadrul sistemului privilegiilor, în opoziție cu Koller care susținea punctul de vedere al Cancelariei ungare, respectiv separarea sârbilor de români¹⁹.

Rațiunile politice și militare care au determinat Viena să acorde privilegiile au rămas în parte valabile și la mijlocul secolului al XVIII-lea, încât noua politică nu intenționa să anuleze, ci doar să îngusteze aria de cuprindere exclusiv la sfera confesională și să elimine posibilele interpretări politice și veleitățile pe care le puteau întreține. În al doilea rând, noua politică preconiza subordonarea organizației bisericești politicii de centralizare și unitate a monarhiei în vederea integrării popoarelor de credință ortodoxă. Noua politică față de ortodoxie a determinat absolutismul theresian să întreprindă o acțiune de raționalizare și subordonare a Bisericii

¹⁹ E. TURCZYNSKI, *Konfession und Nation*, p. 160.

ortodoxe față de stat, prevăzută să realizeze difuzarea și aplicarea prevederilor reformelor inițiate de monarhia luminată.

Această politică a fost sublimată în conceptul de națiune iliră cu care habsburgii au denumit populația ortodoxă. Aceasta a fost definită de E. Turczynski ca o națiune confesională polietnică, ce reprezintă o etapă de tranziție spre națiunea confesională monoetnică și apoi spre naționalitatea politică, dar această interpretare nu epuizează toate ipostazele conceptului²⁰. Terminologia actelor oficiale austriece denumea o comunitate confesională avantajată de sistemul privilegiilor ilire, o solidaritate ortodoxă concepută și realizată de sus în jos, dinspre Curte spre clerul și populația ortodoxă, ca toată politica reformistă, a două grupuri etnice fără statalitate, prin care acestea sunt individualizate din punct de vedere confesional și etnico-lingvistic, aparținând Mitropoliei autonome de Carloviț. Din punct de vedere geografic, acest concept desemnează populația ortodoxă din Ungaria de Sud, Banat, Partium, iar din punct de vedere etnic încorporează românii, sârbii, grecii și macedo-românii din aceste teritorii.

Avantajele rezultate din privilegiile ilire și statutul națiunii ilire au fost reglementate prin regulamentele ilire din 1770, 1777, 1779. Acestea au recunoscut autonomia confesională, dreptul la congres național, eliberarea clericilor de sarcini publice, existența unei ierarhii și a unui teritoriu precis delimitat după 1770. Conceptul uzitat de monarhia luminată presupunea încă și un minim de drepturi politice, sociale și economice: acces la anumite funcții publice, permisiunea de a intra în orașe și de a exercita meserii. Conceptul de națiune iliră cu care operează cercurile aulice se plasează într-o zonă de tranziție de la tradițional spre modernitate,

²⁰ E. TURCZYNSKI, *Konfession und Nation*, p. 160. La concluzii asemănătoare ajungea și autorul studiilor publicate în: *Biserica și Școala*, 1898, anul 22, nr. 37–42., semnate „Bătrânul”.

urmărind să estompeze sau să întârzie afirmarea individualităților naționale în curs de cristalizare, să niveleze și să egalizeze statutul grupurilor sociale care o compun, topindu-le într-o unitate/entitate confesională riguros definită, subordonată exigențelor de integrare și centralizare ale monarhiei luminate. E. Turczynski susținea că grupurile sociale unite în comunitatea iliră, beneficiare ale privilegiilor menționate, în temeiul autonomiei tind spre o poziție echivalentă sau apropiată cu cea a stărilor privilegiate, aserțiune care în parte este exagerată. În fapt, națiunea iliră este un construct politic și confesional creat de habsburgi, reprezentând una din formele de expresie ale rațiunii de stat aplicată pe plan bisericesc, în intenția reformării și subordonării Bisericii ortodoxe. Ea implica un nou tip de relații între stat și biserică, de subordonare a celei din urmă programului reformator, pentru a o alinia direcțiilor de guvernare absolutistă, scop în care i se conferă și atribuții de natură administrativă.

Regulamentul ilir din 1770, adoptat în urma Congresului național bisericesc din 1769, sistematiza într-o manieră juridică și constituțională drepturile și limitele între care funcționa autonomia Bisericii ortodoxe din Imperiul Habsburgic. El a fost difuzat, într-o formă prescurtată și în limba română sub denumirea de *Normal Patent dat pentru națiunea iliră ne-unită*. Prin acest regulament clerul și populația ortodoxă erau subordonate Deputăției ilire, organism ce îi reprezenta pe lângă cercurile aulice, cu atribuții de natură politică, bisericească, culturală și școlară. Regulamentul prevedea dependența ortodocșilor de noua instituție în chestiunile spirituale, interzicea autoritatea mitropolitului în afacerile politice, stabilea riguros veniturile clerului superior, mijlociu și de jos, reglementa evidența averilor eclesiastice, preciza dările populației către cler, reducându-le sensibil, interzicea vizitațiunile canonice fără aprobarea Curții, dispunea înființarea unui sistem de învățământ clerical, elibera preoții

parohi de orice dări și stabilea dreptul fiecărui preot la o sesie întreagă (pentru Banat), propunea înființarea de școli primare, dreptul pentru ortodocși de a frecventa școlile catolice, înființarea unei tipografii ilire care să editeze cărți de cult și literatură didactică necesare comunității ortodoxe, prevedea reducerea numărului preoților și al sărbătorilor ortodoxe, oprea orice adunare sau deputăție la Curte fără aprobarea prealabilă a cercurilor aulice. Pe baza acestui regulament a fost elaborat *Mineiul credinței greco-ortodoxe răsăritene*, unde erau precizate sărbătorile ortodoxe²¹.

Congresul ilir din 1776 a accentuat tendințele menționate, amplificând intervenția statului în afacerile bisericii. Regulamentul din 1777 a fost redactat pe structura celui anterior, dar nu a fost aplicat din cauza opoziției violente a clerului și credincioșilor ortodocși față de ingerințele catolice în conținutul său, dar și față de restrângerea până la anulare a autonomiei Bisericii ortodoxe și față de introducerea controlului statului asupra întregii vieți spirituale, culturale sau materiale a mitropoliei²².

Anularea regulamentului din 1777 și desființarea Deputăției ilire în urma reacției violente a ortodocșilor au fost urmate de promulgarea *Rescriptului declaratoriu* din 1779. Noua constituție iliră reconfirmă privilegiile ilire din 1690, instituie dubla subordonare a credincioșilor ortodocși față de ierarhia clericală „în cele ce țin de credință, conștiință și rituri” și față de magistraturile și jurisdicțiile teritoriale, respectiv autoritățile militare (în graniță) și Cancelaria aulică ungară (în provincia civilă) pentru celelalte chestiuni. Regulamentul recunoștea mitropolitul în calitatea de cap al națiunii ilire, atât în problemele bisericești cât și în cele laice, recunoștea dreptul națiunii de a alege mitro-

²¹ Grigore POPIȚI, *Date și documente bănățene: (1728-1887)*, Tipografia Națională, Timișoara, 1939, pp. 28–44.

²² S. ANUICHI, *Relații bisericești româno-sârbe în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea*, p. 123.

politul cu condiția confirmării ulterioare de către împărat. Prin acest regulament veniturile mitropolitului au fost separate de cele ale arhidiecezei, convocarea congresului de alegere a mitropolitului trebuia aprobată de împărat, se reglementa numărul preoților dintr-o parohie în funcție de cel al locuitorilor, erau fixate taxele clerului inferior și superior, se stabilea arondarea exactă a protopopiatelor, calitatea de preot era condiționată de atestatul de studii și de cunoștințele dovedite. De asemenea stabilea dependența clerului de jurisdicțiile laice sau penale, era extinsă legislația școlară din Ungaria asupra școlilor ortodoxe, iar componența congresului ilir a fost fixată la 75 persoane (25 laici, 25 militari și 25 clerici), echivalentă cu o lărgire a reprezentării laicilor (2/3)²³.

În același spirit de raționalizare a bisericii, în 1782 se finalizează organizarea consistorială prin așa numita *Sistemă constituțională*, regulament ce întărește prevederile *Rescritului declaratoriu*. Cauzele civile erau separate de cele bisericești și supuse jurisdicțiilor laice, se precizau structurile și atribuțiile consistoriului, întărind capacitatea de auto-conducere a organizației bisericești și de rezistență a ierarhiei²⁴.

Evoluția problemei ilire în epoca theresiană relevă eșecul, chiar dacă numai parțial, al politicii reformiste de subordonare a Bisericii ortodoxe și de limitare a autonomiei sale. Restaurarea în 1779 a unor drepturi deținute anterior în temeiul privilegiilor, nu anulează total controlul statului asupra mitropoliei ilire, nici subordonarea acesteia rațiunii de stat, însă garantează toleranța de care a beneficiat anterior ortodoxia și renunță la pretenția formulată până acum că afacerile ilire sunt de competența Casei de Habsburg și nu

²³ I.D. SUCIU, R. CONSTANTINESCU, *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului*, vol. I, pp. 410–433.

²⁴ I.D. SUCIU, R. CONSTANTINESCU, *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului*, vol. I, pp. 141–144.

a regatului maghiar²⁵. După ce Banatul a fost încorporat regatului Ungariei și națiunea iliră a fost integrată în sistemul politic și administrativ din Ungaria, mai puțin clerul și populația ortodoxă din granița militară, autonomia iliră, subordonată până acum direct cercurilor aulice și controlată prin Deputăția iliră, primea o grea lovitură cel puțin din două direcții: stările și ordinele din regat, dominante în toate segmentele vieții politice și sociale, nu aveau un sistem privilegiat în societatea în care dețineau monopolul puterii, încât vor acționa pentru anularea privilegiilor ilire, invocând nelegalitatea acestora deoarece nu au fost înarticate în articolele dietale, iar în al doilea rând, în Ungaria religia ortodoxă nu era recunoscută, era doar tolerată, statut care reducea sensibil efectele privilegiilor prin opoziția întreținută la nivelul jurisdicțiilor locale sau centrale.

Ca o măsură de precauție în fața amenințărilor ce vizau ortodoxia, Iosif al II-lea a extins prevederile edictului de toleranță din 1781 și asupra ortodocșilor, accentuând importanța toleranței religioase pentru regatul Ungariei: „...mai vârtos Țării Ungurești cu cale am găsit a se întări tot meșteșugul toleranței”²⁶. Regimul de toleranță al religiei ortodoxe din Ungaria a fost astfel întărit, extins și asupra zonelor care n-au beneficiat de privilegiile ilire, iar avantajele de până acum au fost completate sau garantate prin noi prevederi: accesul la funcții, în învățământ, la meserii în virtutea dreptului de concivilitate. Edictul de toleranță din 1781 nu anula privilegiile ilire, dar deschidea posibilitatea egalizării statutului tuturor ortodocșilor.

Deși edictul de toleranță nu a fost revocat după moartea lui Iosif al II-lea, în epoca reacțiunii, incertitudinile și temerile cu privire la privilegiile și autonomia ortodocșilor revin în

²⁵ *Biserica și Școala*, 27 septembrie/9 octombrie 1898, anul 22, nr. 39, p. 415. O atare concepție era împărtășită de Kolowrat.

²⁶ Edictul de toleranță în: *Transilvania*, 1910, nr. 6, noiembrie-decembrie, pp. 446–455.

actualitate, ilustrate și de congresul ilir din 1790 de la Timișoara, dar și de reacțiile comitatelor față de chemarea românilor la congres, interpretată ca o reacție a răscoalei lui Horea.

În congresul de la Timișoara s-au confruntat două tendințe: una reprezentată de Sava Thököly, favorabilă compromisului cu Cancelaria aulică ungară, care propunea „legalizarea” privilegiilor prin înarticulararea lor în articolele dietale, cealaltă de Ștefan Stratimirovici, care susținea întărirea autonomiei Bisericii ortodoxe prin recunoașterea unei autonomii teritoriale și politice subordonată Vienei, scoasă din sistemul politic al regatului ungar, respectiv egalizarea statutului politic al ortodocșilor cu al celorlalte confesiuni și în consecință extinderea atribuțiilor politice ale congresului bisericesc. Efervescenta fără precedent din arhidieceză orientează interesele ierarhiei spre deziderate politice. Cererile congresului, precedate de o serie de memorii ale ierarhilor, revendicau, pe lângă autonomia politico-teritorială, restaurarea privilegiilor din 1690, dreptul locuitorilor ortodocși de a ocupa funcții politice și juridice, organizarea unui sistem de învățământ secundar și superior, astfel ca „națiunea iliră să aibă în tot regatul aceleași drepturi și avantaje pe care le au și ungurii”²⁷.

Transferul de priorități al congresului din 1790 spre o problemă politică este explicabil prin necesitatea dobândirii unor garanții ferme, de natură să salveze privilegiile, dar și prin evoluția avansată a celor două popoare (român și sârb) spre laic și național, ca urmare a disoluției operate de iluminism în modelul de universalitate fondat pe confesional. Deși congresul revendica dezideratele menționate

²⁷ Ioan Dimitrie SUCIU, *Monografia Mitropoliei Banatului*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1977, pp. 140–143. Documentele congresului au fost editate de Slavko GAVRILOVIĆ, Nikola PETROVIĆ, *Temišvarski Sabor 1790 [sedamsto devedeset]*, coll. *Grada za istoriju Vojvodine* 9, Institut za Izučavanje Istorije Vojvodine, Novi Sad, 1972.

în numele națiunii ilire, el nu mai reprezenta un punct de vedere confesional ci unul politico-național. Uniunea sârbo-română sub semnul privilegiilor s-a destrămat prin triumful națiunii culturale și al procesului de instituționalizare a bisericii pe baze naționale. Congresul din 1790 anunța cariera relativ scurtă a națiunii ilire, afirmând aspirațiile națiunilor moderne în curs de definire.

Hotărârile dietei din 1791 și 1792 au încheiat practic și existența privilegiilor ilire, odată cu cea a națiunii ilire. Articolul dietei Ungariei din 1791 decreta: „Această biserică orientală numită, care după legile acestei provincii a fost socotită până acum între religiile tolerate, în puterea articolului de față se întărește în liberul ei exercițiu”. Articolul 27 din 1792 egaliza statutul politico-juridic al ortodocșilor cu al celorlalți cetățeni, cu toate avantajele ce le presupunea dreptul la cetățenie: dreptul de a dobândi bunuri, funcții, recunoașterea vechilor privilegii în chestiunile bisericești, școlare, fundamentale²⁸. Articolul 27 a fost apoi întărit prin hotărârea dietei Ungariei din 1843 care, în spiritul libertății religioase, preciza egalitatea ortodocșilor cu celelalte confesiuni și accesul la drepturile cetățenești²⁹.

Legiuirile din 1791-1792 anulau practic o entitate ortodoxă autonomă în sistemul politic din Ungaria, făcând inoperante privilegiile ilire, limitate la aspectele confesionale din momentul în care dieta Ungariei recunoștea Biserica ortodoxă și dreptul de exercitare a cultului. Legiuirile respective, însă, vizau indivizii aparținând acestei confesiuni și nu comunitatea ca entitate de sine stătătoare. Privilegiile ilire au rămas o referință a dreptului istoric al sârbilor în confruntarea lor

²⁸ Iulian SUCIU, „Istoria bisericii gr. or. române din Transilvania și Ungaria de la 1810-1846”, în: *Biserica și Școala*, 1 septembrie 1896, anul 20, nr. 35, pp. 277-278; Gheorghe CIUHANDU, *Episcopii Samuil Vulcan și Gherasim Raț: pagini mai ales din istoria românilor crișeni : 1830-1840*, Tipografia Diecezană, Arad, 1935, p. 1.

²⁹ *Gazeta de Transilvania*, august 1843, anul 6, nr. 67, pp. 265-266.

politică cu cercurile politice maghiare, o componentă a imaginii istorice, un mit pe care s-a modelat la începutul secolului al XIX-lea conștiința individualității lor naționale și programul politic al emancipării.

Pentru românii din Banat, politica reformismului în problematica iliră a avut consecințe importante, facilitând travaliul cultural deosebit din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Tendința nivelatoare a Vienei, exprimată în concepția națiunii ilire, a extins avantajele culturale ale privilegiilor și asupra românilor. Deși exclusivismul ierarhiei sârbe i-a menținut pe români într-o situație de inferioritate, perioada 1765-1792 a fost decisivă pentru demarajul cultural al acestora în spirit iluminist, manifestat îndeosebi prin opera de școlarizare-alfabetizare (constituirea rețelei de școli primare, accesul la școlile clericale, normale sau preparandiale, la liceele catolice sau reformate, treptat la școlile superioare) și prin activitatea editorială. În același timp s-a cristalizat tot mai clar o elită intelectuală românească, alături de cea bisericească, birocratică și militară. Această elită, restrânsă la început, cu tendință de augmentare la începutul secolului următor, realiza prima difuzare a modelului cultural iluminist promovat de cercurile aulice, cristalizat în ambianța reformismului vienez. Programul cultural unitar propus românilor și sârbilor, articulat exigențelor rațiunii de stat și ideologiei iluministe, s-a concretizat în tipărituri, manuale și programe școlare identice, făcând ca evoluția culturală a celor două popoare să se deruleze, o anumită perioadă, pe aceleași direcții. Această perioadă de manifestări paralele pe plan cultural, sub semnul Luminilor, poate fi considerată ca fiind marcată de iluminismul ortodox, cum încercau unii cercetători să acrediteze existența unui atare tip de iluminism³⁰, având ca temei privilegiile națiunii ilire.

³⁰ Pentru un iluminism ortodox vezi Emanuel TURCZYNSKI, „The Role of the Orthodox Church in Adapting and Transforming the Western Enlightenment in South-Eastern Europe”, în: *East European Quarterly*, 9,

După 1791 orientarea spre opera Școlii Ardelene, fără a anula total particularismele locale, afirma un iluminism românesc cu trăsături unitare în toate provinciile, peste deosebirile confesionale sau diferențele de ordin social.

Pentru românii din Bant, spiritul de toleranță a conservat limba națională în biserică, școală și în activitatea editorială, deși n-au lipsit tendințele de a generaliza slavona sârbească. Demarajul mișcării intelectuale în limba română a contribuit decisiv la dislocarea națiunii ilire și la manifestarea naționalismului românesc. Tendința nivelatoare și uniformizantă a reformismului a sfârșit prin afirmarea individualității și a specificului național românesc, pe măsură ce opera istorică și filologică a Luminilor, îndeosebi a Școlii Ardelene a contribuit la destrămarea solidarității ortodoxe și la construcția imaginilor sau miturilor noii solidarități naționale. În evoluția comunității române spre național, națiunea confesională polietnică a constituit o etapă de tranziție spre națiunea culturală română. Evoluția spre laic a modelului cultural fondat până acum pe ortodoxie a fost una din primele condiții ale închegării solidarității naționale moderne. Segregarea românilor de sârbi prin destrămarea națiunii ilire, în urma afirmării ideii moderne de națiune este similară cu fenomenul petrecut în Principatele Române între români și greci după 1821³¹. Într-o primă etapă, de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui următor, acest fenomen s-a materializat în Mitropolia de Carloviț prin tendința de instituționalizare a bisericii și școlii pe baze naționale, prin tendința de a forma o biserică națională românească.

4 (1975); Mircea POPA, Ioan Molnar PIUARIU, *Ioan Molnar Piuariu.*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1976, pp. 6, 196.

³¹ Vezi Paul CORNEA, „Intervenție”, în: *Les Lumières en Hongrie, en Europe centrale et en Europe orientale: actes du deuxième Colloque de Mátrafüred, 2-5 octobre 1972*, Eduard BENE, COLLOQUE DE MÁTRAFÜRED (eds.), coll. *Colloques sur les Lumières en Hongrie, en Europe centrale et en Europe orientale II*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1975, pp. 58–62.

Conștiința de sine a românilor, formulată succesiv pe plan confesional, cultural și apoi politic este rezultanta unui proces istoric de durată, accelerat în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea de reformismul monarhiei luminate care a grăbit disoluția solidarității confesionale în favoarea celei naționale. Modelul de universalitate bizantin care a dominat până în secolul al XVIII-lea mentalitatea balcanică și modelul cultural al ortodoxiei sud-estice, a fost înlocuit cu unul cultural național, racordat raționalismului Luminilor și adoptat de întreaga mișcare intelectuală românească până la începutul secolului al XIX-lea, cu unele decalaje cronologice de la o provincie la alta³².

³² Alexandru DUȚU, *Cultura română în civilizația europeană modernă*, Minerva, București, 1978, pp. 36–38.

Dinamica teologiei și spiritualității ortodoxe în Biserica Rusiei secolelor XVII-XVIII

NICOLAE CHIFĂR

Abstract: The Russian Church declared itself autocephalous in 1448 as the result of the rejection of the Florentine union to which the Greek Metropolitan Isidor of Kiev joined. From now on the Metropolitans of Moscow were ordained and confirmed by the Patriarchal Exarch of Constantinople only. Moscow became the religious capital of Russia during the Great Prince Ivan Kalita, after the fall of Kiev under the Mongols and after the division of the state, as there was any other center to replace it. The Russian Church joined the dynamics of the Eastern Orthodoxy, which has developed a lot in the sixteenth and seventeenth centuries because of an intense Western Catholic and Protestant propaganda. Through the theological debates, that were sometimes quite controversial, and through the spiritual renewal that was especially nourished from the monastic tradition, the Russian Church had shown that Orthodoxy was alive in that part of the world too. It proved that it was dynamic and able to defend the faith against all attempts coming from within and from the outside. The Russian-Kievan Christianity which was born from the Byzantine spirituality and which proved again that it had been able to keep the inheritance received in a "Byzantium after Byzantium", to pass it on. And when it detected some anomalies it proved to be able to correct them and to do everything to come back to the apostolic teaching of the ecumenical Orthodoxy.

Keywords: Russian Church, chinovial monachism, third Rome, spiritual rebirth, catholic/protestant propaganda.

INCEPUTUL ASCENSIUNII STATULUI MOSCOVIT A fost marcat de victoria marelui cneaz Dimitrie Donskoi la Kulikovo pe Don, la 8 septembrie 1380¹, când s-a spulberat teama despre invincibilitatea mongolilor. Unirea mai multor cneji ruși sub steagul marelui cneaz Dimitrie nu a putut zdrobi definitiv puterea mongolă, orașul Moscova, devenit centru politic al Rusiei, fiind jefuit și distrus în anul 1382 de mongolii conduși de hanul Tohtamîș². Abia marele cneaz Ivan al III-lea (1462-1505) a înlăturat definitiv stăpânirea Hoardei de Aur asupra cnezatelor rusești în anul 1480, în urma confruntării de pe râul Ugra cu oastea hanului mongol Ahmat³.

Un alt eveniment important în evoluția statului rus l-a constituit căsătoria lui Ivan al III-lea cu prințesa bizantină Zoe Sofia Paleologina, nepoata ultimului împărat bizantin, Constantin al XI-lea Dragases (1448-1453), în anul 1472. A fost inițiativa papei, urmărind câștigarea rușilor pentru unirea florentină și pentru o nouă cruciadă împotriva turcilor. Deși aceste speranțe au eșuat, căsătoria a întărit poziția cneazului moscovit. Vulturul bicefal bizantin a fost adăugat blazonului cu Sfântul Gheorghe al familiei sale, iar ceremonialul curții bizantine a fost adoptat la Moscova. A început să folosească uneori înaltele titluri de țar și autocrator (samoderjet) și a instituit ceremonia încoronării după ritualul bisericesc bizantin⁴. Mitropolitul Zosima îl numea în anul

¹ Nicholas V RIASANOVSKY, *O istorie a Rusiei*, trad. Areta Voroniuc și Mihai Cojocariu, Institutul European, Iasi, 2001, pp. 115–116.

² N.V. RIASANOVSKY, *O istorie a Rusiei*, pp. 116–117.

³ Radu MANOLESCU, Valeria COSTĂCHEL, *Istoria medie universală*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1980, pp. 239–240.

⁴ Manfred HELLMANN, „Moskau und Byzanz”, în: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 17, 3 (1969), pp. 321–344.. A se vedea relatarea evenimentului în *Polnoe sobranie russkich lëtopisej*. 3 3, Moskau /St. Petersburg, 1841 ș.u., fragment redat în traducere germană în lucrarea Peter HAUPTMANN, Gerd STRICKER, *Die Orthodoxe Kirche in Russland: Dokumente ihrer Geschichte (860-1980)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen, 1988, pp. 234–235.

1492 „suveran și autocrat al întregii Rusii, noul împărat Constantin al noului oraș Constantinopol-Moscova”⁵.

Deși se considera urmașul marilor cneji kieveeni, Ivan al III-lea nu și-a riscat independența nici urmând planul papei de a se uni cu Roma și a fi proclamat împărat creștin în Constantinopol și nici acceptând coroana oferită de suveranul Sfântului Imperiu Romano-German. El a dat putere și splendoare statului său, aducând din Constantinopol și Veneția profesori, arhitecți, artiști, ingineri și teologi. Moscova prin noile construcții a devenit o mare metropolă europeană, născându-se astfel ideea de „a treia Romă”.

Programul de „adunare” a pământurilor rusești a fost continuat de Vasile al III-lea (1505-1533) care a adăugat statului moscovit cnezatele Paskov (1511) și Riazan (1517) precum și ținutul Smolensk (1514), victorie confirmată de Lituania prin pacea din anul 1522. A exercitat presiuni asupra hanatului de Kazan extinzând frontierele rusești până aproape de centrul lui politic. În această conjunctură favorabilă, Vasile al III-lea întreținea legături cu Imperiul german, cu papalitatea, cu sultanul Soliman I Magnificul și chiar cu Babur, întemeietorul marelui imperiu mongol al Indiei. Considerată nu doar moștenirea Bizanțului, Roma Nouă, ci înlocuitoarea acestuia care nu-și îndeplinisese misiunea și fusese pedepsit de Dumnezeu să fie ocupat de turci, Moscova devine în viziunea călugărului Filotei de Paskov „a treia Romă”. El îl numea pe marele cneaz, „singurul bazileu al tuturor creștinilor” iar despre Moscova spunea: „Moscova este marea succesoare a marilor capitale ale lumii. Prima Roma a căzut sub păgâni, a doua Romă (Constantinopolul) a căzut sub turci. Moscova este a treia Romă, iar a patra nu va mai fi”⁶.

⁵ Albert Maria AMMANN, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, Thomas Morus Presse im Verlag Herder, Wien, 1950, p. 164.

⁶ Documentul nr. 74 din P. HAUPTMANN, G. STRICKER, *Die Orthodoxe Kirche in Russland*, pp. 252–253. (În continuare voi folosi această colecție

Noile cuceriri făcute de marele cneaz Ivan al IV-lea cel Groaznic (1533-1584), care a adoptat definitiv titlul de „țar” în anul 1547⁷, la Marea Baltică și în Caucaz, au crescut și mai mult puterea politică și militară a Rusiei, însă sub aspect social-economic a rămas ancorată încă în structurile medievale învechite cu mari proprietari de pământuri, cu țăărănime sărăcită și oprimată, ceea ce-o izola de marile puteri europene. Reforma socială întreprinsă de țarul Feodor Ivanovici (1584-1598) a adâncit și mai mult prăpastia dintre poporul înrobît și autoritatea tot mai pronunțată a suveranului. Deoarece planul de concentrare a tuturor ținuturilor rusești într-un stat centralizat cuprindea în mod special teritoriile fostului stat kievean unificate în cnezatul Lituaniei, țarii au intrat în conflict cu regalitatea polonă care în urma Uniunii de la Lublin (1569) devenea suverană și asupra acestui stat. În momentul crizei interne dintre anii 1598-1613 cauzată de stingerea dinastiei Ruric, Polonia, urmărind să atragă Rusia în sfera ei de influență și chiar s-o stăpânească, a sprijinit pe un oarecare uzurpator Dimitrie, intenționând obținerea tronului țarist pentru prințul Vladislav, fiul regelui Sigismund al III-lea. Deși criza s-a încheiat prin urcarea pe tron a țarului Mihail Romanov (1613-1645), fiul mitropolitului Filaret al Moscovei (inaugurând dinastia Romanovilor, care a durat până în anul 1917), conflictele cu Polonia au continuat, fi-

cu prescurtarea OKR, indicând numărul documentului și paginile aferente). A se vedea Hildegard SCHAEDEER, *Moskau, das dritte Rom: Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slawischen Welt*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1957; Wilhelm LETTENBAUER, *Moskau, das dritte Rom: zur Geschichte einer politischen Theorie*, A. Pustet, München, 1961; Hans-Dieter DÖPMANN, *Der Einfluß der Kirche auf die moskowitzische Staatsidee: Staats- und Gesellschaftsdenken bei Josef Volockij, Nil Sorskiij und Vassian Patrikeev*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1967, pp. 152–160.

⁷ Încoronarea s-a făcut de către mitropolitul Macarie al Kievului și Moscovei după ceremonialul bizantin fixat de Ivan al III-lea în anul 1498. Printr-un tomos sinodal, a recunoscut acest titlu și patriarhul ecumenic Ioasaf al II-lea (1555-1565), cf. Documentul nr. 89 (OKR) pp. 283–284.

nalizându-se cu armistițiul de la Andrusovo (1667) confirmat de „pacea veșnică” din anul 1686. Rusia anexa Ucraina Răsăriteană cu centrul la Kiev și ținutul Smolensk. Statul rus se extindea și spre centrul asiatic și nordul siberian unde cucerise teritorii după anul 1581⁸.

Biserica rusă s-a declarat autocefală în anul 1448 ca urmare a respingerii unirii florentine la care aderase mitropolitul de neam grec Isidor al Kievului⁹. Alegerea episcopului de neam rus, Iona de Riazan, ca mitropolit al întregii Rusii în anul 1448, a coincis cu declararea autocefaliei Bisericii ruse față de Patriarhia de Constantinopol, care acceptase formal unirea cu Roma¹⁰. De acum înainte mitropolii din

⁸ Amănunte la Francis DVORNIK, Diana STANCIU, *Slavii în istoria și civilizația europeană*, All Educational, București, 2001, pp. 412–414. Valeria COSTĂCHEL, „Polonia în secolele XVI-XVII”, în: *Istoria medie universală*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1980, p. 470; B. STASIEWSKI, „Die orthodoxe Kirche in Russland”, în: *Handbuch der Kirchengeschichte*, Hubert JEDIN (ed.), Herder, Freiburg, 1985, p. 210.

⁹ Întemnițat de marele cneaz al Moscovei, Vasile al II-lea, mitropolitul Isidor, reușind să scape, s-a refugiat la Roma fiind ridicat de papa Eugeniu al IV-lea la rang de cardinal pentru meritele sale unioniste, cf. Georgije OSTROGORSKI, *Geschichte des byzantinischen Staates*, Beck, München, 1965, p. 466..

¹⁰ Deoarece unirea florentină, acceptată și susținută de mitropolitul grec Isidor al Kievului și al întregii Rusii, a fost considerată de ruși drept trădare a Ortodoxiei, marele cneaz Vasile al II-lea al Moscovei a ordonat arestarea mitropolitului unionist. (A se vedea Documentul nr. 62 (OKR), p. 220. Fuga lui în Apus a lăsat Biserica rusă fără mitropolit. Alegerea mitropolitului rus Iona în anul 1448 fără acordul patriarhului din Constantinopol putea fi interpretată fie necanonică, fie ca un act de încetare a exercitării jurisdicției constantinopolitane asupra Bisericii ruse. Scrisoarea cneazului Vasile al II-lea, care urma să fie trimisă în anul 1452 împăratului bizantin Constantin al XI-lea pentru a justifica pe de o parte alegerea mitropolitului Iona ca act de necesitate iar pe de altă parte păstrarea loialității atât politice cât și bisericești față de Bizanț, a rămas în arhiva Moscovei, pierzându-și sensul după căderea Constantinopolului sub turci la 29 mai 1453. Nu se mai impunea nici loialitate politică, căci imperiul creștin dispăruse și nici supunere bisericească față de un patriarh care acceptase oficializarea unirii florentine la 12 de-

Moscova erau doar hirotoniți și confirmați de exarhul patriarhal din Constantinopol. Prin urmare, la sfârșitul secolului al XV-lea poporul rus era încadrat bisericește în două mitropolii: a Moscovei autocefală și a Kievului dependentă de Patriarhia Ecumenică¹¹.

Moscova a devenit capitala religioasă a Rusiei în timpul marelui cneaz Ivan Kalita, după căderea Kievului sub mongoli și divizarea statului, nefiind alt centru care să-l înlocuiască. Astfel, în anul 1326 mitropolitul Petru muri la Moscova iar doi ani mai târziu mitropolitul Theognost își stabilea definitiv reședința acolo, titulatura fiind „mitropolit al Kievului și al întregii Rusii”¹². Prezența întâiului ierarh al țării acolo a făcut din Moscova centrul spiritual al întregii Rusii. După modelul kievean, care avea centrul monahal la Lavra Pe-

cembrie 1452. Chiar dacă lipsea un tomos patriarhal de recunoaștere a autocefaliei, cf. Gerhard PODSKALSKY, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821): die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens*, Beck, München, 1988, p. 92. Biserica Rusiei se bucura de acest statut câștigat de facto în anul 1448. A se vedea Dimitri OBOLENSKY, *Un Commonwealth medieval: Bizanțul: Europa de Răsărit, 500 - 1453*, trad. Claudia Dumitriu și Nicolae-Șerban Tanașoca, Corint, București, 2002, pp. 293-296. iar pentru alegerea mitropolitului Iona, Documentele nr. 64 și 65, (OKR), p. 227-233.

¹¹ Deși leagănul creștinismului rusesc a fost Kievul, în anul 1325 reședința mitropoliei s-a mutat la Moscova, întâistătătorul ei purtând în continuare titlul de „mitropolit al Kievului și Moscovei”. În anul 1386 ținutul Kievului a fost cucerit de lituanieni, iar după unirea Lituaniei cu regatul Poloniei în anul 1569 (a se vedea N. CHIFĂR, „Sinodul de la Iași în contextul politico-religios din prima jumătate a secolului al XVII-lea”, p. 60.), eparhiile ortodoxe au avut de suferit de pe urma propagandei catolice. Sub mitropolitul Iona (1448-1461), ele aparțineau însă de Mitropolia Moscovei și a toată Rusia. În anul 1458, însă, regele Cazimir al IV-lea al Poloniei și Lituaniei (1447-1492) a reușit să obțină acordul mitropolitului Iona, ca aceste eparhii să treacă sub jurisdicția mitropolitului Grigorie al Kievului, un propiat al cardinalului Isidor și adept al unirii florentine. Sinodul din anul 1459 a ratificat aceasta și astfel vorbim despre despărțirea definitivă a Kievului de Moscova, cf. Documentul nr. 66 (OKR), p. 233.

¹² D. OBOLENSKY, *Un Commonwealth medieval*, pp. 287-288.

cerskaja, la Moscova s-a întemeiat mănăstirea Sfânta Treime sau Lavra Sfântului Serghei, devenind în scurt timp promotoarea unei intense vieți monastice.

Renașterea monahismului chinovial nu s-a datorat în mod special autorității bisericești, ci influenței marilor asceți întemeietori de mănăstiri, chiar dacă aceștia erau simpli monahi. În acest sens un exemplu concludent îl constituie Sfântul Serghie de Rodonej¹³. Începând viețuirea ascetică în pădurea din apropierea Moscovei și bucurându-se de slujirea liturgică a bătrânului ieromonah Mitrofan care trăia în apropierea lui, Sfântul Serghie a reușit să înfrunte singurătatea și asprimea iernilor rusești, dar mai ales teama și sentimentul de neputință și abandon, devenind dintr-un simplu ascet unul dintre cei mai mari îndrumători spirituali ai monahismului rusec. Chilia sa și bisericuța de lemn care au atras ucenici din întreaga Rusie, au pus bazele celei mai cunoscute mănăstiri rusești: Lavra Sfânta Treime de lângă Moscova¹⁴, care a devenit imaginea de ansamblu a mănăstirilor cu trăire chinobitică din Rusia. Deși nu voia să-și asume responsabilitatea hirotoniei, Sfântul Serghie a înțeles că îndrumarea și conducerea unei mănăstiri care tinde să treacă de la viețuirea idioritmică la cea chenobitică cere atât autoritate morală cât și canonică. Astfel, în anul 1344 a fost hirotonit ieromonah și numit stareț. Acestea nu au schimbat atitudinea lui față de ceilalți monahi, ci el constituia exemplu întru toate. Fondurile aduse de arhimandritul Simeon din Smolensk au permis ridicarea bisericii mari închinată Sfintei Treimi, realizându-se astfel comuniunea de rugăciune liturgică a întregii comunități după modelul stabilit în secolul XI de Sfântul Teodosie de la Pcerskaja.

¹³ S. BOGUSLAVSCHI, *Literatura privind canonizarea sfinților în Biserica Rusă*, Leningrad, 1928, p. 52.

¹⁴ M. KUDRIAȚEV, *Istoria monahismului ortodox*, Moscova, 1999, pp. 201–204.

Sfântul Serghie și-a impus autoritatea prin smerenie și simplitate ajungând să fie respectat de cele mai înalte autorități politice și bisericești. Sprijinind mișcarea de emancipare națională de sub dominația tătară și având darul profeției, l-a binecuvântat pe marele cneaz Dimitrie Ivanovici Donskoi (1362-1389), acesta obținând o strălucită victorie la Kulikovo pe Don (1380) împotriva lui Mamaj și arătând că Hoarda de Aur nu este invincibilă¹⁵. Prestigiul său duhovnicesc era atât de mare în toată Biserica Rusiei încât mitropolitul Alexei al Moscovei, în acord cu marele cneaz, i-a cerut să-i urmeze în scaun, demnitate pe care a refuzat-o, dorind să trăiască toată viața în simplitate, sărăcie și smerenie¹⁶.

După 58 de ani de viațuire ascetică, Sfântul Serghie a trecut la cele veșnice la 25 septembrie 1392, mormântul său de la ctitoria sa închinată Sfintei Treimi devenind loc de pelerinaj pentru poporul rus, care îl venera nu numai ca pe unul dintre cel mai mari îndrumători ai monahismului rusesc, ci și ca pe un patron spiritual al întregii Rusii. Ucenicii lui s-au răspândit în cele mai îndepărtate zone ale Rusiei și au înființat zeci de mănăstiri. Sfântul Ștefan din Perm, unul dintre renumiții lui discipoli, a predicat evanghelia triburilor de limbă finică din Ziriane, creând un alfabet cu ajutorul desenelor decorative ca bază pentru litere¹⁷.

Moștenirea sa spirituală a fost transmisă de ucenicii săi în mănăstirile ctitorite de ei în ținuturile Vologodsk și Belozersk și până la Marea Albă prin așa-numitul proces de „colonizare mănăstirească” a pădurilor pustii din nordul Rusiei¹⁸. Trei dintre ucenicii săi (Sfinții Pavel, Serghie și

¹⁵ Despre binecuvântarea dată de Sfântul Serghie de Radonej și victoria de la Kulikovo a se vedea *Documentele* nr. 48 și 49 (OKR), p. 191-193. Despre rolul lui Dimitrie Ivanovici Donskoi privind ascensiunea statului moscovit la N.V. RIASANOVSKY, *O istorie a Rusiei*, pp. 115-117.

¹⁶ A se vedea *Documentul* nr. 46 (OKR), p. 184-186.

¹⁷ N.V. RIASANOVSKY, *O istorie a Rusiei*, pp. 136-137.

¹⁸ El însuși este ctitorul altor 8 mănăstiri în Kirzaci, Moscova (mănăstirile Andronikov și Simonov), Rostov, Kolomna, Bogorodsk, Du-

Silvestru) au ctitorit câte o mănăstire dincolo de Volga, în ținutul Vologda. Sfântul Avraamie a întemeiat o mănăstire la Galici, regiunea Kostroma, ținut în care mai existau două mănăstiri ctitorite de sfinții Nichita și Serghie Jakov. În apropiere de Moscova, alți doi ucenici, Metodie și Sava, au întemeiat, de asemenea, câte o mănăstire. În strânsă legătură cu Sfântul Serghie au stat alți întemeietori de mănăstiri, între care se numără: Ștefan de la Pecerskaja, care a întemeiat două mănăstiri și Sfântul Dimitrie din Pereiaslav, care a întemeiat prima lavră la nord de Volga. Arhiepiscopului Dionisie de Suzdal se datorează legăturile dintre Novgorod și „școala” Sfântului Serghie prin înființarea unei mănăstiri în acest oraș. Sfântul Ștefan, episcop de Perm, cunoscut ca mare misionar printre triburile finice, a întemeiat în aceste ținuturi patru mănăstiri¹⁹.

Cel mai reprezentativ îndrumător al monahismului chenobitic, după Sfântul Serghie, a fost Sfântul Chiril Belozerski (+1427). El a trăit un timp în mănăstirea Simonov din Moscova, fiind vizitat adesea de Sfântul Serghie, după care s-a retras în pădurile din apropiere de Marea Albă, unde a întemeiat o mănăstire cu viață chenobitică în anul 1393. Ea a devenit o adevărată școală monahală a ascetismului sever în care s-a format, printre alții, și Sfântul Nil Sorski a cărui personalitate a influențat monahismul rusesc neoisihast până în secolele XVIII-XIX. Cel mai cunoscut ucenic al Sfântului Chiril a fost monahul Sevastie, întemeietorul mănăstirii Solovețk de la Marea Albă. Continuatorul tradiției chiriliene este considerat Sfântul Corneliu (†1537), ai cărui ucenici au întemeiat mai multe mănăstiri în nordul Rusiei. Reprezentativă este lucrarea sa „Pravila mănăstirească”, în care se

benskiy-Ostrov, Serpuchov, cf. Igor SMOLITSCH, *Russisches Mönchtum: Entstehung, Entwicklung und Wesen 988-1917*, Augustinus-Verlag, Würzburg, 1953, p. 94.

¹⁹ I. SMOLITSCH, *Russisches Mönchtum*, pp. 94-95. A se vedea și S. MILIUTIN, *Miliutin, Letopisețul Lavrei Sfintei Treimi a lui Serghie*, Editura Lavrei Sfintei Treimi-Serghie, 2001, pp. 44-54.

resimte influența „Îndemnuri pentru viețuirea în schit” a lui Nil Sorski și „Scrierile duhovnicești” ale lui Iosif Voloțki²⁰. Pe de o parte, apreciază superioritate rugăciunii pentru formarea duhovnicească a monahului, iar pe de altă parte, se raliază orientării mistice a Sfântului Nil combătând înzestrarea mănăstirilor cu terenuri și alte bunuri²¹.

Semnificativă pentru istoria monahismului rusesc este mănăstirea Mântuitorului, situată pe o insulă stâncoasă de pe lacul Kubenskoe. Importanța acestui așezământ, întemeiat în secolul al XIII-lea, a crescut datorită egumenului Dionisie, mai târziu arhiepiscop de Rostov, care a desfășurat o intensă activitate misionară și a format o pleiadă de ucenici în tradiția isihastă atonită, cum rezultă din dialogul dintre starețul Dionisie și ucenicul său Grigorie. Datorită lor, ținutul împădurit al Vologdei a devenit spațiu de întemeiere al mai multor mănăstiri, printre care și una de maici înființată de Sfântul Dionisie Glușițki (+1437), recunoscut pentru calitățile sale de iconar, meșter de sfinte vase, misionar și ctitor de biserici parohiale în satele formate în apropierea mănăstirilor²².

În afară de acești patru mari îndrumători ai monahismului chenobitic rusesc, merită atenție și alte câteva nume care au contribuit la răspândirea lui: arhiepiscopul Dionisie de Suzdal care a ctitorit mănăstirea Peșterilor din Novgorod și ucenicii Sfântului Alexandru Svirski, care sunt întemeietorii mai multor sihăstri din nord de lacul Ladoga. Monahii din mănăstirea Valaam au contribuit la propovăduirea creștinismului și a vieții ascetice în jurul lacului Onega.

Se constată că monahismul vechi rusesc a avut pe lângă o incontestabilă dimensiune spiritual-misionară și una național-politică, prin procesul de colonizare mănăstirească contribuind fundamental la consolidarea statului moscovit. Cât

²⁰ Cf. Gerhard PODSKALSKY, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, Beck, München, 1982, p. 74.

²¹ I. SMOLITSCH, *Russisches Mönchtum*, p. 97.

²² I. SMOLITSCH, *Russisches Mönchtum*, p. 98.

timp s-au păstrat regulile stabilite de fondator, viețuirea chinovială nu a cunoscut momente de criză. Pericolul a venit datorită înmulțirii proprietăților mănăstirilor, accentuându-se latura socială și economică în detrimentul celei religioase. De aceea a fost nevoie de o renaștere spirituală care nu mai cerea refacerea propriu-zisă a viețuirii chenobitice, ci practicarea idioritmiei prin respectarea strictă a votului sărăciei și a instituției starețului, considerată o adevărată școală ascetic-mistică de îndrumare a monahilor.

În acest proces de renaștere spirituală s-au confruntat două curente monahale, avându-i ca reprezentanți pe Nil Sorski și Iosif Voloțki. Deși ambii aparțineau tradiției ascetice cultivată de ucenicii Sfântului Serghie de Radonej, raportarea lor la evoluția monahismului rusesc în ultimele decenii ale secolului al XV-lea a fost diferită.

Iosif Voloțki, (1439/40-1515), descendent al unei familii boierești, a intrat în mănăstirea Borovski întemeiată și condusă aproape 30 de ani de starețul Pafnutie (†1478), care avea strânse legături cu familia marelui cneaz, asigurând astfel bogate danii în bani și terenuri mănăstirii sale. Tânărul monah s-a format sub îndrumarea severă a lui Pafnutie, care accentua munca fizică, respectarea strictă a rânduielilor bisericești și comportamentul exterior al monahului²³. Încă din timpul vieții, Pafnutie l-a pregătit ca urmaș al său, însă nemulțumirea provocate de unele schimbări privind înlăturarea tendințelor seculariste ale vieții monahale l-a determinat să părăsească ctitoria pafnutiană și să întemeieze o mănăstire proprie în ținutul Moscovei, aproape de Volokolamsk, în anul 1479²⁴. Din partea cneazului local a primit

²³ Aceste reguli sunt întâlnite și în tipiconul mănăstiresc alcătuit de Iosif Voloțki intitulat „Carte duhovnicească” (Duchovnaja Gramata), în „Velikaja Minai Cetii”, editată de Comisia Arheografică, septembrie-ianuarie și aprilie, Petersburg, 1883, p. 499-615.

²⁴ Amănunte despre activitatea și scrierile lui la M. HRUSCIOV, *Cercetarea operelor lui Iosif Sanin, cuviosul egumen din Voloțk, Volgograd, 1868.*

mai multe sate și bani, ceea ce i-a permis să construiască, în anul 1486, o biserică de piatră, înfrumusețată cu pictură în frescă, realizată de Dionisie, unul dintre cei mai renumiți zugravi ai secolelor XV-XVI²⁵. Zestrea materială a mănăstirii a sporit și datorită averilor pe care le aduceau noii închinoviați. În scurt timp mănăstirea Volokolamsk a devenit foarte bogată, dând starețului Iosif posibilitatea nu numai să extindă construcțiile și anexele, ci să și dezvolte o intensă activitate socială mai ales în anii de secetă²⁶.

În aceste condiții, menținerea vieții chenobitice era absolut necesară. Pentru aceasta se impunea respectarea strictă a regulilor impuse de stareț care se concentrău în mod special asupra votului ascultării. Starețul nu era perceput ca un părinte spiritual care pune accent în formarea călugărilor pe aspectul individual, ci ca un conducător al mănăstirii văzută ca o instituție bisericească cu o pronunțată funcție pedagogică în care să fie educați și viitori ierarhi. Dimensiunea ascetică a vieții monahale se concretiza în regulile lui Iosif Voloțki prin participarea la cultul liturgic comun, foarte extins, prin împlinirea ascultării încredințate în folosul comunității, rămânând foarte puțin timp pentru rugăciunea personală în chilie și prin ascultarea necondiționată față de stareț. Aceasta forma comportamentul exterior al călugărului („statura frumoasă a trupului”) spre care trebuia să aspire orice monah după părerea lui Iosif²⁷.

Ideea principală promovată de el era că între Biserică și stat trebuie să existe o strânsă colaborare. Episcopul era în

²⁵ Viktor Nikitič LAZAREV et alii, *Geschichte der russischen Kunst.*, vol. I, Verlag der Kunst, Dresden, 1959, p. 138.

²⁶ M. HRUSCIOV, *Cercetarea operelor lui Iosif Sanin, cuviosul egumen din Voloțk*, pp. 110–125. I. Smolitsch consideră că sunt exagerate aprecierile lui Florovsky privind activitatea socială a lui Iosif Voloțki. A se vedea recenzia Iosif VOLOŢKI, „G. Florovsky. Puti russkago bogoslovija (recenzie)”, în: *Jahrbuch für neue Geschichte Ostenropa*, III (1938), p. 262.

²⁷ Thomas SPIDLIK, „Joseph de Volokolomsk. Un chapitre de la spiritualite russe”, în: *Orientalia Christiana Analecta*, 146 (1956), p. 118.

același timp slujitor al Bisericii și al statului, iar mănăstirea care formează viitorii ierarhi o instituție statal-bisericească. De aceea ea trebuie să fie bogată, înzestrată cu sate, terenuri și bani, concepție agreată de monahi și de episcopat. Ierarhii formați sub îndrumarea starețului Iosif au devenit foarte influenți și au marcat viața Bisericii pentru mai multe secole. Printre acești s-au remarcat mitropoliții Daniil (1522-1539) și Macarie (1542-1563) ai Moscovei care au ocupat și alte scaune episcopale cu ierarhi „iosifleni”²⁸. La sinodul celor 100 de capitole (stoglav) de la Moscova din anul 1551 dintre cei 9 ierarhi, 5 fuseseră aleși din rândul monahilor de la Volokolamsk. Prin intermediul ierarhilor iosifleni, s-a conturat tot mai mult absolutismul monarhic în consonanță cu ideea despre Moscova- a treia Romă, chiar dacă aceasta era susținută de alte cercuri politico-bisericești²⁹.

Întrucât concepțiile lui Iosif Voloțki conduceau spre un secularism monastic punând în pericol chiar desăvârșirea interioară a călugărului, împotriva lui s-a ridicat starețul Nil Sorski promovând un ascetism interiorizat de tip neoiisihast. Disputa care a început în timpul starețului Iosif și a durat peste o jumătate de secol a evidențiat atât marile probleme privind concepția ascetică și viața bisericească din Rusia acelor timpuri, cât și principiile fundamentale promovate de ambele grupări aflate în conflict.

Nil Sorski (1433-1508)³⁰, tot descendent al unei familii boierești, și-a început viața călugărească în mănăstirea Sfântul Chiril din Belozersk (Marea Albă), însă formarea sa ascetică

²⁸ Fairy von LILIENFELD, „Iosif Volockij und Nil Sorskij, ihre sogenannte Schulen und Stellung im gesellschaftlichen und politischen Leben ihrer Zeit”, în: *Zeitschrift für Slawistik*, 3 (1958), p. 790.; *Documentul nr. 73 (OKR)*, pp. 250-251.

²⁹ A. ȘAHMATOV, „Corpurile generale ruse ale letopisețului secolului al XVI-lea”, în: *Revista Patriarhiei Moscovei* (1998), p. 210. A se vedea și Enciclica lui Filotei de Paskov, *Documentul nr 74 (OKR)*, pp. 252-253

³⁰ A se vedea Elisabeth BEHR-SIGEL, „Nil Sorskij (saint)”, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. doctrine et histoire*, Tome XI, col. 357.

cu o pronunțată înclinație spre mistica isihastă și studiul teologiei s-a realizat la Muntele Athos, unde rușii aveau o mănăstire întemeiată în anul 1169 și închinată Sfântului Pantelimon. Revenind în Rusia, el a părăsit mănăstirea Sfântul Chiril întemeind un schit în pustietatea pădurii mlăștinoase de pe malul pârâului Sora (Sorka) unde, înconjurat de alți pusnici, a căutat să reactiveze vechiul ascetism monastic rusesc³¹.

În concepția lui, Biserica trebuie să fie complet separată de stat. Bunuri materiale, în special terenuri, pot deține numai bisericile parohiale pe care să le folosească în scop caritabil. Călugărul trebuie să respecte cu strictețe votul sărăciei, asigurându-și existența din munca proprie. Prin urmare, mănăstirea nu are nevoie de proprietăți pentru a oferi bunăstarea călugărilor ca aceștia la rândul lor să fie preocupați, prin ascultarea de stareț, numai de formarea lor ascetico-practică și administrativă, în vederea promovării în funcții bisericești. Pentru el, menirea călugărului este de natură spirituală. El trebuie să fie preocupat de urcușul său duhovnicesc, nicidecum de activități lumești. Astfel, viziunea monastică a lui Nil se înscria în tradiția ascetică răsăriteană din Biserica primară și a misticii isihaste³².

³¹ A se vedea Igor SMOLITSCH, *Marele stareț Nil Sorski*, Smolensk, 1997, pp. 29–32.

³² I. SMOLITSCH, *Russisches Mönchtum*, p. 110. Chiar dacă *Viața lui Nil Sorski* s-a pierdut, distrusă poate de adversarii săi care voiau să-i șteargă chipul din memoria credincioșilor și a monahilor (câteva fragmente la *Saint Nil Sorsky, 1433-1508: la vie, les écrits, le skite d'un starets de Trans-Volga*, vol. 32, coll. *Spiritualité orientale et vie monastique*, trad. Sophia M Jacamon și André Louf, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauge, 1980.), opera sa fundamentală *Predanie despre viața în sihăstrie* (NIL, M. S BOROVKOVA-MAÏKOVA, *Nila Sorskago Predanie i Ustav*, Tip. M.A. Aleksandrova, S.-Peterburg, 1912.) a fost transcrisă și păstrată cu sfințenie de călugării din schiturile și micile mănăstiri de peste Volga, fiind considerat „începătorul vieții de schit în Rusia”, cf. Georgij Petrovic FEDOTOV, *A treasury of Russian spirituality*, Sheed & Ward, London, 1952, p. 87. A se vedea și Fairy von LILIENFELD, *Nil Sorskij und seine Schriften: die Krise der Tradition im Rußland Ivans III.*, vol. 3, coll. *Quellen und Untersuchungen zur Konfessionskunde der Orthodoxie*, Ev. Verlagsanst., Berlin, 1963.

Viziunea lui Nil Sorski despre un ascetism interiorizat de tip isihast practicat în schituri și sihăstrie nu corespundea celei iosifleniene despre un ascetism practic trăit într-o mănăstire bogată prin respectarea strictă a regulilor impuse de egumeni. În felul acesta, s-a ajuns la aprinsa polemică între susținătorii lui Iosif Voloțki numiți „iosifleni” și cei ai lui Nil Sorski și Paisie Jaroslavov numiți „neposessori” sau „neagonisitori”³³.

Problema privind dreptul mănăstirilor de a deține proprietăți, care devenise cel mai acut motiv al disputei, a fost rezolvată oficial la sinodul din anul 1503. Sinodul a decis în favoarea „iosifenilor” care au argumentat cu citate din rânduielile monastice bizantine necesitatea ca Biserica să dețină așezăminte bogate în vederea îndeplinirii misiunii ei, inclusiv practicarea milosteniei și filantropiei pe scară largă³⁴. Deși conducerea politică era interesată să obțină marile proprietăți mănăstirești, majoritatea celor prezenți au susținut poziția iosifenilor deoarece pe tărâm social-politic și cultural activau mult mai folositor³⁵. Mănăstirile păstrau în continuare marile lor proprietăți, iar concepțiile neposesorilor erau condamnate ca eretice.

Adepții lui Iosif Voloțki, canonizat la scurt timp după trecerea sa la cele veșnice (+1515), au devenit cea mai influentă grupare în cadrul societății ruse preluând pentru mai mult timp conducerea Bisericii. Influența lor s-a manifestat

³³ Un exemplu în acest sens îl constituie disputa dintre Iosif Voloțki și Vasian Patrikeev, cf. *Documentul nr. 75 (OKR)*, p. 253-259.

³⁴ I. RĂMUREANU et alii, *Istoria bisericească universală*, vol. II, pp. 282-284. Exemplificativ pentru disputa dintre cele două grupări (neposessori și posesori sau iosifieni) este *Documentul nr. 75 (OKR)*, p. 253-257 care relatează despre cearta monahului Vasian Patrikeev de la mănăstirea Beloezero și Iosif Voloțki.

³⁵ A se vedea I. SMOLITSCH, *Russisches Mönchtum*, p. 116; N.V. RIASANOVSKY, *O istorie a Rusiei*, pp. 138-139; John MEYENDORFF, *Une controverse sur le rôle social de l'Église: la querelle des biens ecclésiastiques au XVI^e siècle en Russie*, Editions de Chevetogne, Chevetogne, 1956.

și în cadrul demersului privind corectarea cărților de cult, început în urma Sinodului din anul 1551 și finalizat în timpul păstorii patriarhului Nikon al Moscovei (1652-1658). Opozanții (starovierții sau rascolnicii) răspândiți în Rusia centrală având centrul de rezidență la mănăstirea Soloviețk de la Marea Albă, au reactivat concepția lui Nil Storski privind separarea Bisericii de stat și neamestecul acestuia în problemele ei³⁶.

Orientarea „iosifeană” a fost continuată de Daniel, ales mitropolit în anul 1521, în timp ce sinoadele din anii 1524, 1532, și 1554/1555 i-au declarat eretici pe principalii susținători ai lui Nil Sorski, chiar dacă el a fost canonizat. Poziției „iosifenilor” s-a alăturat și călugărul grec Maxim Trivalios (Grecul) chemat de la Muntele Athos în Rusia pentru îndreptarea cărților de cult. Începându-și activitatea în anul 1518 a fost acuzat de ruși ca eretic pentru că făcea corecturi vechilor cărți de cult, fiind întemnițat într-o mănăstire timp de 30 de ani (1525-1556), unde a și murit³⁷.

Cel mai important mitropolit al Moscovei din secolul al XVI-lea a fost Macarie (1542-1563). De numele lui se leagă introducerea tiparului la Moscova în anul 1563, alcătuirea colecției „Cetiminei” (Minei de citit) și mai ales convocarea sinodului din anul 1551 cunoscut sub numele de *Sinodul celor o sută de capitole* (*stoglav*). Hotărârile luate la acest sinod au contribuit la reglementarea poziției Bisericii în raport cu statul și societatea, precum și a unor probleme strict bisericești. Biserica a pierdut dreptul de a mai achiziționa pământuri fără permisiunea explicită a țarului, reglementare care nu a putut fi totdeauna aplicată³⁸. În general mitropo-

³⁶ A se vedea Nicolae CHIFĂR, „Componenta reformatoare a păstoririi patriarhului Nikon al Moscovei”, în: *Teologie ortodoxă în destin românesc: omagiu părintelui profesor Ilie Moldovan la 80 de ani*, LAURENȚIU STREZA et alii (eds.), Andreiana, Sibiu, 2008, pp. 343–362.

³⁷ A se vedea Documentul nr. 77 (OKR), p. 259-263.

³⁸ În legătură cu dezbaterile și hotărârile acestui sinod a se vedea Documentele nr. 79-85 (OKR), p. 265-274.

litul Macarie și colaboratorii săi au reușit întărirea moralității și perfecționarea organizării Bisericii în cadrul imensului stat rus. Un rol important în acest proces l-au jucat și canonicizările diferiților sfinți regionali ruși din anii 1547 și 1549. Sinodul din anul 1551 a aprobat și noul cod de legi, Sudebnik prezentat de țarul Ivan al IV-lea cel Groaznic (1533-1584) prin care se urmărea reforma administrației locale³⁹.

Sfârșitul secolului al XVI-lea a marcat profund viața Bisericii ruse. Creșterea rolului politic al statului moscovit și acreditarea concepției despre „a treia Romă” în medii tot mai largi, a motivat dorința rușilor de a avea la Moscova un scaun patriarhal. O primă încercare s-a făcut în anul 1586 când patriarhul Ioachim al V-lea al Antiohiei (1581-1592) a venit în Rusia după milostenii⁴⁰. În anul 1587 țarul Feodor Ivanovici (1584-1598) cerea patriarhului ecumenic Ieremia al II-lea ca viitorul mitropolit al Moscovei să fie ridicat la rang de patriarh sperând ca să ocupe locul al treilea în ordinea ierarhică, după Constantinopol și Alexandria, dar înaintea Antiohiei și Ierusalimului. Ierarh abil și diplomat, patriarhul i-a sugerat ca acest lucru să-l ceară patriarhului

³⁹ N.V. RIASANOVSKY, *O istorie a Rusiei*, p. 160.

⁴⁰ Primit cu mare fast în palatul imperial de țarul Feodor Ivanovici, dar într-o oarecare măsură umilit de mitropolitul Dionisie în biserica Uspenski (mitropolitul înconjurat de ierarhi și clerici îmbrăcați în veșminte aurite și împodobite cu perle l-a întâmpinat pe bietul patriarh binecuvântându-l, ceea ce era contrar uzanței, cf. N. CARAMZIN, *Istoria gosudarstva rosiiscogo*, vol. II, St. Petersburg, 1818, p. 111. și Teofilact MOISCEV, *Sviatiteli Iov, pervii ruskii patriarh*, Moscova, 1990, p. 204.), patriarhului i se cerea prin cneazul Boris Godunov, cumnatul țarului, ridicarea Bisericii ruse la rang de patriarhie. A se vedea documentele publicate de P. SMIRNOV, *Istoria hristianscoi pravoslavnoi Tserkvi*, Moscova, 1994, p. 196. Motivând că acest lucru depășește competența lui, dar că va interveni pe lângă ceilalți patriarhi pentru susținerea cauzei în sinod (cf. R.G. SERINNOV, *Boris Godunov*, Moscova, 1993, p. 42.), patriarhul Ioachim al Antiohiei părăsea Rusia la 1 august 1586 încărcat cu daruri și bani din partea țarului dar fără să-și ia rămas bun de la mitropolitul Dionisie, cf. A.V. CARTAȘEV, *Ocerski po istorii Russkoi Tserkvi*, vol. II, Moscova, 1992, p. 14.

Ierusalimului, care mergând în Rusia să officieze ceremonia întronizării de patriarh. Țarul a înțeles că nu-i va putea cere patriarhului Ierusalimului să dea întâietate onorifică viitorului patriarh rus, așa că n-a dat curs recomandării⁴¹.

În anul 1588 patriarhul Ieremia era forțat de împrejurări⁴² să meargă în Rusia după ajutoare. Însotit de mitropolitul Ierotei de Monemvasia, sosea la Moscova în 13 iulie 1589 unde l-a întâlnit și pe mitropolitul Arsenie de Elason care venea din Polonia. A fost primit cu mare fast de țarul Feodor și de țarina Irina la 21 iulie, dar peste câteva zile, în urma întrevederii cu ministrul Boris Godunov, i s-a cerut să nu se mai întoarcă la Constantinopol, ci să ocupe scaunul moscovit cu rang de patriarh. Oferta era ademenitoare, însă cei doi însoțitori l-au determinat s-o refuze⁴³.

⁴¹ În iunie 1587 țarul primea printr-un oarecare Nikolaos o scrisoare făcându-i cunoscut că Sinodul patriarhilor din Răsărit l-a delegat pe patriarhul Ierusalimului să meargă în Rusia pentru a trata această problemă. A se vedea Gerhard PODSKALSKY, „Die Einstellung des Ökumenischen Patriarchates (Jeremia II.) zur Erhebung des Moskauer Patriarchates (1589)”, în: *Der Ökumenische Patriarch Jeremias 2. von Konstantinopel und die Anfänge des Moskauer Patriarchates: Referate und Beiträge auf dem Internationalen wissenschaftlichen Symposium in Bad Alexandersbad, 10.-15. juni 1989*, Martin BATISWEILER (ed.), Oikonomia : Fürth : Flacius-Verlag, Erlangen, 1991, p. 78.

⁴² Sultanul Murad al III-lea (1574-1595) transformase catedrala patriarhală Pammakaristos în moschee și ceru patriarhului să-și mute reședința în alt cartier al orașului. Costurile unei astfel de schimbări nu puteau fi acoperite decât prin mărinimia țarului Rusiei, problema fiind rezolvată în cele din urmă și definitiv prin stabilirea reședinței patriarhale în cartierul Fanar lângă modesta biserică Sfântul Gheorghe, devenită catedrală patriarhală. A se vedea H. HALLENSLEBEN, „Untersuchungen zur Baugeschichte der ehemaligen Pammakaristos-Kirche, der heutige Fethije Camii in Istanbul”, în: *Istanbuler Mitteil*, 13-14 (1964 1963), pp. 128-193; Steven RUNCIMAN, *Das Patriarchat von Konstantinopel: vom Vorabend der Türkischen Eroberung bis zum griechischen Unabhängigkeitskrieg*, Beck, München, 1970, p. 186.

⁴³ Asupra motivelor refuzului a se vedea G. PODSKALSKY, „Die Einstellung des Ökumenischen Patriarchates (Jeremia II.) zur Erhebung des Moskauer Patriarchates (1589)”, p. 80.

În această situație, țarul i-a cerut expres să atribuie Bisericii ruse rang de patriarhie iar pe mitropolitul Iov de Rostov să-l întronizeze ca patriarh. După mai multe ezitări și îndelungate dezbateri, patriarhul Ieremia, motivând că nu este în măsură să ia singur o astfel de decizie care ține de competența sinodului din Constantinopol, s-a procedat la alegerea viitorului patriarh⁴⁴. Astfel la 26 ianuarie 1589 în prezența familiei țariste, a curtenilor și a tot clerul a fost întronizat mitropolitul Iov primind arhierasca binecuvântare de la patriarhul Ieremia⁴⁵. Un fapt inedit în cadrul ceremoniei a fost binecuvântarea generală dată de patriarhul ecumenic tuturor viitorilor patriarhi ai Bisericii ruse, precizând că alegerea o va face Sfântul Sinod iar confirmarea o va da țarul. Prin aceasta Biserica rusă își dobânda deplina autocefalie față de Patriarhia Ecumenică, dat fiind faptul că proclamarea autocefaliei la 1448 nu a fost recunoscută oficial până acum. În plus, întronizarea pe scaunul moscovit a unui patriarh acredita formal și ideea „cele de-a treia Rome”. Pentru a respinge însă pretenția țarului de a conferi Moscovei locul al treilea în ordinea ierarhică a scaunelor patriarhale, patriarhul Ieremia, deși era de acord cu refacerea pentarhiei destrămată în urma Schismei de la 1054, accentua în cuvântarea sa :

„Drepturile și îndatoririle au trecut de la împărății vechii Rome la țarul Moscovei, dar autoritatea supremă eclesias-tică este încă pentarhia patriarhilor cu Constantinopol în frunte și Moscova adăugată în partea de jos a listei ca să se

⁴⁴ Pentru alegerea mitropolitului Iov ca viitor patriarh al Rusiei a se vedea *Documentul nr. 93 (OKR)*, p. 291-293.

⁴⁵ Ceremonialul intronizării mitropolitului Iov ca patriarh al Bisericii Rusiei prin prezența și binecuvântarera patriarhului ecumenic Ieremia al II-lea a fost o combinație între ceremonialul patriarhal din Constantinopol și pretențiile țarului, presupunând o hirotonie specială pentru primul patriarh rus care să se transmită și celorlalți. A se vedea *Gramata patriarhală*, *Documentul nr. 94 (OKR)*, p. 293-299.

împlinescă pentadul acum când Roma este criticată pentru erezie”⁴⁶.

Cu toate acestea, patriarhul ecumenic forțat de împrejurări să rămână în Rusia până la sfârșitul anului 1589 (întrozarea patriarhului Iov în cadrul ceremoniei religioase din 26 ianuarie a fost ratificată printr-un document oficial semnat și parafat abia în luna mai 1589) a convenit la insistența țarului și a ministrului Boris Godunov să acorde patriarhului Moscovei locul al treilea⁴⁷.

Revenind în Constantinopol, patriarhul Ieremia a convocat în luna mai 1590 un sinod la care au participat patriarhii Ioachim al V-lea al Antiohiei și Sofronie al IV-lea al Ierusalimului împreună cu nouăzeci de episcopi. A fost ratificată ridicarea Bisericii ruse la rang de patriarhie dar a fost respinsă pretenția țarului la locul al treilea, înaintea Antiohiei și Ierusalimului, conferindu-i-se patriarhului rus locul al cincilea. Tomosul sinodal a fost trimis la Moscova prin mitropolitul Dionisie de Târnovo și Larissa⁴⁸.

⁴⁶ Steven RUNCIMAN, *The Great Church in captivity: a study of the Patriarchate of Constantinople from the eve of the Turkish conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968, pp. 331–332.

⁴⁷ Actul special privind ridicarea Bisericii ruse la rang de patriarhie, alcătuit în slavonă și nu în greacă cum a cerut Ieremia al II-lea și semnat de el și însoțitorii lui în luna mai 1588, confirmă că totul s-a făcut cu acordul celorlalți patriarhi răsăriteni în concordanță cu sfintele canoane și că a fost recunoscută Moscova ca „a treia Romă”. A se vedea G. PODSKALSKY, „Die Einstellung des Ökumenischen Patriarchates (Jeremia II.) zur Erhebung des Moskauer Patriarchates (1589)”, p. 81. Detalii despre activitatea patriarhului ecumenic Ieremia al II-lea în Rusia la W.I. MILKOWICZ, *Monumenta confraternitatis stauropegianae Leopoliensis*, vol. I, Lemberg, 1895, p. 148.

⁴⁸ G. PODSKALSKY, „Die Einstellung des Ökumenischen Patriarchates (Jeremia II.) zur Erhebung des Moskauer Patriarchates (1589)”, p. 82; MAXIMOS et alii, *Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche*, Herder, Freiburg [im Breisgau, 1980, pp. 380–381. Textul tomosului în *Documentul nr. 95 (OKR)*, pp. 299–302.

Nemulțumit, țarul a contestat decizia sinodului și a cerut convocarea unui alt sinod la care să participe și patriarhul Alexandriei, deoarece în mai 1590 acest scaun era încă vacant. Între timp, țarul căuta prin daruri și scrisori să-l câștige pe noul patriarh, Meletie Pigas al Alexandriei (1590-1601) de partea sa. Sinodul din 12 februarie 1593 de la Constantinopol s-a desfășurat în biserica Maicii Domnului „Paramythia” din complexul domnitorilor români „Vlah Sarai” unde Patriarhia Ecumenică își găsisse găzduire în perioada anilor 1587-1597 după ce mănăstirea Pammakaristos, vechea reședință patriarhală fusese confiscată de turci în anul 1586. Președinția a fost asigurată de cei patru patriarhi ortodocși din Răsărit și au participat patruzeci și trei de episcopi. Chiar patriarhul Meletie Pigas a susținut argumentația canonic-istorică (intercalarea patriarhului rus în pentarhie după cel al Alexandriei, dar înaintea celor de Antiohia și Ierusalim ar fi însemnat încălcarea normelor canonice, adică a canonului 28 de la Calcedon, încălcare interzisă de canonul 1 al Sinodului VII ecumenic de la Niceea-787), care situa scaunul patriarhal din Moscova pe locul al cincilea, refăcându-se astfel pentarhia în cadrul Bisericii Ortodoxe. Acestei argumentații au subscris toți participanții. Diferența vizibilă dintre numărul sinodalilor prezenți atunci (47) și cei prezenți în mai 1590 (99) poate fi explicată fie printr-o absență motivată de faptul că nu se considera necesară modificarea deciziei sinodului anterior, fie numărul semnatarilor tomosului din mai 1590 a fost adăugat pe parcurs pentru a-l impresiona pe țar⁴⁹.

⁴⁹ Amănunte privind dezbaterile acestui sinod și justificarea canonică a deciziilor la H. OHME, „Die kannonische Begründung der Erhebung des Moskauer Patriarchates durch die Konstantinopler Synode des Jahres 1593- eine ökumenische Anfrage”, în: *Der Ökumenische Patriarch Jeremias 2. von Konstantinopel und die Anfänge des Moskauer Patriarchates: Referate und Beiträge auf dem Internationalen wissenschaftlichen Symposium in Bad Alexandersbad, 10.-15. juni 1989*, Martin BATISWEILER (ed.), Oikonomia: Fürth: Flacius-Verlag, Erlangen, 1991, pp. 101-109; H. OHME,

Deși nemulțumit de această decizie, țarul Feodor nu a mai insistat înțelegând că orice încercare ar fi zadarnică. Totuși relațiile prietenești cu Patriarhia Ecumenică și în general cu Ortodoxia orientală s-au îmbunătățit în favoarea ortodocșilor aflați sub stăpânire turcească, vechile patriarhii răsăritene și Muntele Athos găsind permanent sprijin financiar și moral în Rusia.

După aceste evenimente, autoritatea patriarhului a crescut atât de mult încât rivaliza cu cea a țarului⁵⁰. În perioada crizei dinastice (1598-1613) instituția patriarhală a jucat un rol extrem de important și datorită autorității ei s-a ajuns ca în anul 1613 *Zemskij Sobor* (un fel de Dietă lărgită la care participau clerul, boierii, micii proprietari, reprezentanții orașenimii ori chiar ai țărănimii) să-l proclame țar pe Mihail Feodorovici Romanov (1613-1645), fiul mitropolitului Filaret (1619-1633) ales patriarh după întoarcerea din Polonia. Primind și titlul de „mare suveran”, patriarhul a devenit cel mai mare om în stat. În acest fel asistăm la centralizarea și consolidarea noii dinastii în care poporul vedea unită puterea civilă cu cea bisericească. Noul patriarh a cerut la Sinodul de la Moscova, din anul 1620, rebotezarea catolicilor trecuți la Ortodoxie, combaterea purgatoriului și a adaosului „Fi-

„Die „Heilige und Grosse Synode“ der Orthodoxen Kirche vom Jahre 1593 und die Erhebung des Moskauer Patriarchates”, în: *Kirche im Osten*, 33 (1990), pp. 70–79.

⁵⁰ Documentele nr. 94-96 (OKR), p. 293-303. A se vedea volumul Martin BATISWEILER (ed.), *Der Ökumenische Patriarch Jeremias 2. von Konstantinopel und die Anfänge des Moskauer Patriarchates: Referate und Beiträge auf dem Internationalen wissenschaftlichen Symposium in Bad Alexandersbad, 10.-15. juni 1989*, Oikonomia: Fürth: Flacius-Verlag, Erlangen, 1991; Dănuț MANU, „Activitatea patriarhului ecumenic Ieremia al II-lea pentru întărirea Ortodoxiei”, în: *Glasul Bisericii*, 3–4 (1973), p. 328; Nicolae CHIFĂR, „Patriarhul Ieremia al II-lea și întărirea unității Ortodoxiei ecumenice la sfârșitul secolului al XVI-lea”, în: *In memoriam Alexandru Elian: omagierea postumă a reputatului istoric și teolog, la zece ani de la trecerea sa în veșnicie. Eist mnēmen*, Arhiepiscopia Timișoarei, Timișoara, 2008, pp. 267–283.

lioque", a calendarului gregorian și a altor practici adoptate de ortodocși sub influența iezuiților. Au fost condamnate unele cărți alcătuite după modelul catehismelor apusene, cum ar fi *Catehismul lui Laurențiu* și *Evanghelia învățătoare*, arsă în anul 1627. Au fost semnalate de asemenea unele practici noi în rândul credincioșilor: facerea semnului Sfintei Cruci cu două degete în loc de trei, cântarea de două ori și nu de trei ori a cuvântului „aliluia” în post și altele. S-a constatat strecurarea unor greșeli în cărțile de slujbă tipărite în timpul patriarhilor Filaret, Ioasaf și Iosif, ceea ce a produs neîncredere în corectitudinea textelor liturgice. Revizuirea acestora s-a făcut prin așa numita „reformă a patriarhului Nikon”.

Patriarhul Nikon al Moscovei (1652-1658)⁵¹, dotat cu mare râvnă pentru studiu și cu voința neclintită⁵², și-a început activitatea pastorală ca preot de mir într-o parohie din Moscova. Murindu-i copiii, a convenit cu soția sa să se retragă

⁵¹ S-a născut la 24 martie 1605 în satul Validemanovo din ținutul Novgorodului, primind la botez numele Nichita. Rămânând orfan de mamă doar la câțiva ani, el a cunoscut duritatea mamei vitrege, austeritatea copilăriei marcându-l tot restul vieții. Deși foarte orgolios și de o ținută morală remarcabilă, ierta foarte ușor greșelile adversarilor dacă aceștia manifestau dorința de a-i accepta ideile. Era impresionat de lacrimile celui slab, iar întrajutorarea lui nu o socotea o datorie a slujirii pastorale, ci în primul rând o latură a sufletului bun. Avea însă slăbiciuni de care sufereau des cei puternici. Era neliniștit, nerăbdător, tot timpul simțind nevoia unei alarme, căutând ceartă cu omul antipatic. „Parcă-i pânza unei corăbii, care numai pe furtună poate fi ea însăși, iar în liniște se spânzură de catarg ca o cârpă fără folos”, V.V. CLINCEVSCHI, *Curs Russcoi Istorii*, vol. III, Moscova, 1988, p. 281. (Pentru textele din limba rusă folosesc traducerea teologului Dmitrii Murasov). A se veadea și M.V. ZYZYKIN, *Patriarh Nikon*, Varșovia, 1931.

⁵² La 12 ani a fugit de acasă și s-a adăpostit la mănăstirea Macarievsc-Jeltovodsky, unde a început să studieze Sfânta Scriptură sub îndrumarea starețului Antonie. Râvna sa pentru viața duhovnicească era atât de mare încât, pe timpul verii, se culca sub clopotniță pentru ca să nu întârzie de la slujbă, cf. N. VOLNEANSKY, „Patriarhul Nikon”, în: *Jurnal Moscovscoi Patriarhii*, 9 (1947), p. 30.

amândoi în câte o mănăstire, călugărindu-se. Astfel a intrat în renumita mănăstire Solovețk de la Marea Albă, ajungând egumenul acesteia în anul 1643. Remarcat de țarul Alexei (1645-1676), a fost adus din nou în Moscova și ridicat la rang de arhimandrit al mănăstirii Novospaski, necropola Romanovilor⁵³. Adeseori era consultat în probleme de guvernare. În anul 1649 a fost ales episcop de Novgorod, devenind astfel un potențial candidat la scaunul patriarhal⁵⁴. În același an s-a aprobat Pravila Sobornicească (Sobornoe Ulojenie) prin care se urmărea pe de o parte secularizarea averilor mănăstirești, iar pe de altă parte suprimarea privilegiilor judecătorești ale Bisericii, ceea ce însemna supunerea clerului și monahilor, în probleme extra duhovnicești, aceleași competențe judiciare ca și laicii⁵⁵. Împotriva acestei pravile a luptat patriarhul Nikon toată viața, ajungând mai târziu în conflict chiar cu țarul.

Împreună cu alți ierarhi luminați ai timpului său, Nikon a intrat în cercul „Râvnitorilor după pietate” (Revnitali Blagocestia), care urmărea ridicarea moralității oamenilor, educarea conștiinței datoriei față de țară, a cinstei și vitejieii. Toți membrii acestei mișcări de reînnoire spirituală considerau că numai Biserica este în măsură să realizeze această misiune moral-educativă prin propovăduirea dreptei credințe și prin promovarea vieții duhovnicești. Modul aplicării acestui program era privit însă diferit. Unii considerau că este suficient ca membrii clerului să părăsească viciile, să fie cucernici, corecți și să cunoască bine rânduiala slujbelor. Alții cereau corectarea cărților de cult și curățirea lor de greșelile strecurate la transcriere sau tipărire, care au dena-

⁵³ N. VOLNEANSKY, „Patriarhul Nikon”, p. 31.

⁵⁴ V. BUGANOV, A. BUGDANOV, *Buntari i pravdoiscатели v russkoi pravoslavnoi țarevi*, Moscova, 1991, p. 135.

⁵⁵ A.V. CARTAȘEV, *Ocerski po istorii Russkoi Tserkvi*, vol. II, p. 139.. Detalii privind conținutul pravilei, *Documentul* nr. 98 (OKR), pp. 306-332.

turat considerabil unele părți ale cultului divin. O altă categorie considera necesară înființarea unor școli pur ortodoxe la Moscova cu profesori greci și kieveeni. Exista și așa numitul grup al „occidentaliștilor” care cerea înapoierea unor cunoștințe din Apus⁵⁶.

Cea mai mare patimă care bântuia societatea rusă era beția. Străinii care vizitau Rusia apreciau că „nu-i nici o țară în lume, unde beția să fie un viciu comun pentru mulți, ca în Rusia. Toți, de orice rang, sex, vârstă, clerici și laici, bărbați și femei, tineri și bătrâni beau votcă înainte, după și în timpul prânzului”⁵⁷. De asemenea, desfrâul tindea să minimalizeze importanța Tainei Căsătoriei, în multe cazuri bărbații și femeile folosind împreună băile comune⁵⁸.

La acestea se adaugă marea problemă a corectării cărților de cult pentru uniformizarea rânduielilor tipiconale din Biserica rusă cu cele ale celorlalte Biserici Ortodoxe din Răsărit, diferențe sesizate de ieromonahul Maxim Grecul⁵⁹ și discutate de Sinodul stogav de la Moscova din anul 1551⁶⁰.

La 15 mai 1652 a murit patriarhul Iosif (1642-1652), iar Nikon, înștiințat chiar de țarul Alexei Mihailovici (1645-1676)⁶¹, era propus pentru scaunul patriarhal. Cunosând foarte bine starea în care se găsea Biserica rusă și con-

⁵⁶ N. VOLNEANSKY, „Patriarhul Nikon”, p. 31.

⁵⁷ S. SOLOVIOV, *Citenia i rasscazî po russcoi istorii*, Moscova, 1989, p. 330.

⁵⁸ S. SOLOVIOV, *Citenia i rasscazî po russcoi istorii*, p. 343.

⁵⁹ Acuzat de erezie pentru corecturile făcute, el a fost excomunicat de sinoadele din anii 1525-1531 și închis în mănăstirea Novospasky, cf. Documentul nr. 77 (OKR), p. 259-263. A se vedea și E. GOLUBINSKIJ, *Istoriia russcoi cerkvi*, vol. II, Moscova, 1904, pp. 232-263., care exemplifică numeroase lucrări teologice și polemice ale lui Maxim Grecul, precum și Cratchii *conspect po istorii rascola*, Zagorsk, 1949, p. 5.

⁶⁰ A se vedea Documentele nr. 79-85 (OKR), p. 265-274 și analiza făcută de Louis Marie Olivier DUCHESNE, *Le Stoglav au les cent chapitres. Recueil des décisions de l'assemblée ecclésiastique de Moscou, 1551*, vol. 5, coll. *Bibliothèque de l'institut français de Petrograd*, Paris, 1920.

⁶¹ Documentul nr. 99 (OKR), p. 332-334.

știent de faptul că măsurile ce trebuiau luate în plan bisericesc, moral-educativ și cultic necesită o puternică autoritate din partea patriarhului, recunoscută de conducerea statului, el a acceptat această propunere cu o condiție: țarul și boierii să i se supună și să asculte de Biserică de la care toți primesc lumină precum luna primește strălucirea de la soare⁶². Împropriindu-și conceptul apusean despre autoritatea sacerdotală, respins însă de Ortodoxie, el pretindea că Biserica este superioară statului și căuta să-și impună propria autoritate în defavoarea autorității suveranului.

Tânărul țar i-a acordat chiar titlul de „mare suveran”, repetând în acest fel onoarea excepțională acordată patriarhului Filaret de fiul său, țarul Mihail Fedorovici Romanov. În timpul luptelor cu tătarii i-au fost încredințate patriarhului protecția familiei țarului și conducerea guvernului și a capitalei⁶³. Abuzând de puterea și poziția sa, a fost acuzat de papocrație. El însă a replicat: „De ce să nu-l respectăm pe papă pentru ceea ce are bun?”⁶⁴.

Avându-și consolidată poziția în Biserică și în stat, patriarhul Nikon a putut demara acțiunea de corectare a cărților de cult, greșelile strecurate în timp, fie prin transcrierea manuscriselor, fie în urma traducerii și tipăririi lor, fiind sesizate de mitropolitul Fotie (1516-1530) și de teologul grec Maxim Grecul. Corectarea cărților, inițiată chiar de Sinodul de la Moscova din anul 1551, a fost tergiversată de conservatorismul îngust al clerului, dar mai ales al comisiei tipografice care nu putea admite că Biserica a alcătuit și tipărit cărți cu greșeli. Cei mai revoltați erau protopopii Avacum⁶⁵ și Ivan Neronov⁶⁶ împreună cu preoții Lazăr și Nikita Pus-

⁶² N. CAPTARIOV, „Patriarh Nikon i țari Alexei Mihailovici”, în: *Sserghiev-Posad*, vol. II, 1909, p. 126.

⁶³ B. STASIEWSKI, „Die orthodoxe Kirche in Russland”, p. 212.

⁶⁴ N.V. RIASANOVSKY, *O istorie a Rusiei*, p. 195.

⁶⁵ Pierre PASCAL, *Avvakum et les débuts du Raskol: la crise religieuse au XVIIe siècle en Russie*, Mouton, Paris, 1963.

toviat, care susțineau că au tipărit până atunci cărțile de ritual cum le-au moștenit fără să introducă greșeli, neacceptând realitatea că manuscrisele transmise lor erau pline de greșeli. De aceea acțiunea patriarhului era considerată inovație, erezie și abatere de la Tradiția Bisericii. Deși Sinodul stoglav din anul 1551 identificase greșelile și ceruse corectarea lor, negăsindu-se o modalitate practică de aplicare a acestor hotărâri, s-a stabilit ca să se păstreze vechile rânduiri. Mai mult, unele dintre acestea au fost dogmatizate și introduse în noile cărți de învățătură și de cult, facilitând astfel întipărirea lor în conștiința credincioșilor⁶⁷. O nouă încercare de corectare a cărților de cult s-a făcut în timpul patriarhului Filaret care, deși bazată pe comparația cu manuscrisele slavone și grecești vechi, a dus la tipărirea unor noi cărți, dar tot cu greșeli, provocându-se astfel și mai multe confuzii⁶⁸.

În timpul patriarhului Iosif (1642-1652) se lucra intens la corectarea cărților, comisia din care făcea parte și Nikon fiind alcătuită din membrii cercului „Râvnitorilor”. Deși era la început împotriva curentului „grecofil”⁶⁹, Nikon și-a schimbat atitudinea după ce l-a cunoscut pe patriarhul Paisie al Ierusalimului (1654-1660), dar mai ales după ce a primit de la patriarhul Atanasie al II-lea al Constantinopolului (1634-1652) „Rânduiala liturghiei arhieresti”, iar de la patriarhul ecumenic Paisie I (1652-1653; 1654-1655) o colecție

⁶⁶ Pentru că a protestat împotriva corectării cărților de cult apelând chiar la țar ca garant al păstrării Ortodoxiei, Ivan Neronov a fost condamnat, degradat și exilat într-o mănăstire siberiană ca urmare a deciziilor sinodului de la Moscova din anul 1653, cf. B. STASIEWSKI, „Die orthodoxe Kirche in Russland”, p. 212.

⁶⁷ *Cratchii conspect po istorii rascola*, p. 3.

⁶⁸ N. VOLNEANSKY, „Patriarhul Nikon”, p. 32.

⁶⁹ Se considera că grecii au stâlcit Ortodoxia datorită dominației turcești de peste două secole și unirii florentine, corectarea cărților fiind posibilă numai folosind manuscrise vechi rusești, cf. *Cratchii conspect po istorii rascola*, p. 6.

de rânduieli privind săvârșirea Sfintei Liturghii și descrierea vaselor și veșmintelor liturgice. Deși s-au editat cărți care vorbeau despre autoritatea grecilor privind păstrarea nealterată a Ortodoxiei, au fost tipărite în continuare cărți de cult revizuite după manuscrisele rusești, care erau considerate normative, și folosite pentru instruirea credincioșilor⁷⁰.

Un moment important l-a constituit sinodul de la Moscova din anul 1651 care, combătând practica rostirii concomitente, pe mai multe glasuri, a formulelor consacrate preotului, diaconului și cântărețului (mnogoglasie), a hotărât „să se cânte în toate sfintele biserici din Moscova și din toate orașele calm și după rânduială ... imnele și psaltirea într-un singur glas, rar și nu cu grabă, cu toată atenția”⁷¹. Problemele cele mai controversate erau în legătură cu: facerea senului crucii cu două degete în loc de trei; scrierea numelui Iisus doar cu un singur „i”; cântarea „aliluia” în perioada postului numai de două ori și nu de trei ori; adăugarea la Simbolul de credință după cuvintele „și întru Duhul Sfânt” a expresiei „adevăratul Domn” care trăda influența luterană, accentul căzând pe Revelația Sfântului Duh; crucea să aibă opt capete și nu patru; înconjurarea bisericii să se facă după soare și nu invers; la proscomidie să se folosească șapte prescuri și nu cinci; predica să nu fie rostită ci citită, să nu fie așezate amvoane în biserică și altele⁷².

Pentru o lucrare temeinică, patriarhul Nikon a colectat din bisericile și mănăstirile rusești 500 de manuscrise slave, iar călugărul Arsenie Suhanov a adus de la Muntele Athos și de la Patriarhiile răsăritene alte 700 de manuscrise grecești⁷³. El se baza în ampla sa acțiune și pe aprobarea dată

⁷⁰ P. SMIRNOV, *Istoria hristianscoi pravoslavnoi Tercvi*, p. 203.

⁷¹ V. BUGANOV, A. BUGDANOV, *Buntari i pravdoiscateli v russcoi pravoslavnoi țarevi*, p. 153.

⁷² P. HAUPTMANN, G. STRICKER, *Die Orthodoxe Kirche in Russland*, p. 86.

⁷³ A se vedea A.V. CARTAȘEV, *Ocerski po istorii Russkoi Tercvi*, vol. II, p. 151; P. SMIRNOV, *Istoria hristianscoi pravoslavnoi Tercvi*, p. 204.

de patriarhul Paisie al Ierusalimului care sesizase aceste greșeli în timpul vizitei în Rusia, greșeli catalogate deja de călugărul Natanail din Kiev în cartea „Despre credință” (Kniga o vere), publicată în anul 1644⁷⁴. Au fost aduși de la Kiev dascăli renumiți ca Epifanie Slavinețki și Simion Poloțki, care au lucrat intens împreună cu cei de la Academia slavo-greco-latină înființată la Moscova încă din anul 1649⁷⁵.

La Sinodul din anul 1654, prezidat de țarul Alexei, patriarhul putea prezenta pe larg rezultatul cercetării privind îndreptarea cărților de cult și cerea aprobarea pentru aplicarea reformei. S-a trimis patriarhilor răsăriteni o listă cu 28 de întrebări privind reforma de la care s-a primit răspuns afirmativ. În schimb, în Rusia s-a format o grupare antireformatoare susținută de episcopul Pavel de Colomna și de foștii tipografi Avakum și Nikita Pustaviat. A fost nevoie de convocarea altor sinoade între anii 1655-1656 la care au participat patriarhii Macarie al III-lea al Antiohiei (1647-1672) și Gavriil de Peci împreună cu alți ierarhi străini printre care se număra și mitropolitul Ghedeon al Moldovei (1653-1659)⁷⁶.

Aplicarea reformei a stagnat datorită opoziției și ineficienței clerului care a înlocuit pe opozanți. Intrând în dispută cu țarul, patriarhul Nikon a demisionat pripit în anul 1657⁷⁷. Noul patriarh Ioasaf trebuia să rezolve atât problema demisionarului cât și a reformei. Astfel a fost convocat marele Si-

⁷⁴ I. RĂMUREANU et alii, *Istoria bisericească universală*, vol. II, p. 287.

⁷⁵ V. BUGANOV, A. BUGDANOV, *Buntari i pravdoiscateli v russcoi pravoslavnoi țarevi*, p. 171.

⁷⁶ Emil HERMAN, *De fontibus iuris ecclesiastici russorum: commentarius historico-canonicus.*, Typis polyglottis Vaticanis, Romae, 1936, pp. 60–61. Țarul a aprobat hotărârile sinodale, a întărit autoritatea patriarhului Nikon și a dispus pedepsirea clericilor opozanți.

⁷⁷ Pentru rezolvarea cazului, țarul i-a retras lui Nikon titlul de „mare suveran” și a convocat un sinod în anul 1660, care trebuia să se pronunțe asupra situației patriarhului demisionar, B. STASIEWSKI, „Die orthodoxe Kirche in Russland”, p. 213.

nod de la Moscova din anii 1666-1667 la care au participat treizeci de ierarhi, printre care patriarhii Paisie al Alexandriei și Macarie al Antiohiei, trei mitropoliți reprezentând Patriarhia Ecumenică (Grigorie al Niceei, Cozma al Amasiei și Atanasie de Iconiu), teologul grec Paisie Ligaridis din Gaza (care a condus procesul împotriva lui Nikon)⁷⁸ și arhiepiscopul Anania de la Sinai reprezentând Patriarhia Ierusalimului⁷⁹.

Deși patriarhul Nikon a fost condamnat datorită ambiției de a deține puterea politică supremă, respingerii punctului de vedere al patriarhilor răsăriteni, modificării dreptului canonic și retragerii sale nejustificată, reforma inițiată de el a primit aprobarea sinodală, opoziții fiind nevoiți să se supună pentru a nu fi excomunicați pentru că sfidează Biserica în mod direct⁸⁰. Aplicarea reformei a cauzat apariția

⁷⁸ Absolvent al Colegiului „Sfântul Atanasie” din Roma, Paisie Ligaridis era adeptul unirii florentine pe care o propovăduia în Contantinopol. Venind în Țara Românească, a devenit dascălul familiei domnești, unde l-a întâlnit patriarhul Paisie al Ierusalimului. Câștigând încrederea acestuia, a plecat la Ierusalim, pregătindu-și instalarea ca mitropolit de Gaza. A continuat să țină legătura cu Roma, informându-și prietenii asupra succeselor misionare în folosul unirii, conform informațiilor oferite de profesorul E. Șmurlo, care a cercetat în Arhivele Vaticanului, la A.V. CARTAȘEV, *Ocerski po istorii Russkoi Tsercvj*, vol. II, p. 203. Revenind în Țara Românească, a învățat slavona, după care o plecat mai întâi la Kiev și apoi la Moscova. Descoperind înșelăciunile lui, patriarhul Paisie l-a înlăturat din scaunul mitropolitan de Gaza și l-a caterisit. În schimb, la Moscova a câștigat bunăvoința țarului Alexei, care i-a încredințat misiunea de a strânge dovezi și a întocmi rechizitoriul împotriva patriarhului Nikon. El a fost, de fapt, cel care l-a sfătuit pe țar să pună capăt conflictului cu Nikon și să obțină destituirea și condamnarea lui prin acțiunea comună a patriarhilor răsăriteni, cf. A.M. AMMANN, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, p. 287.

⁷⁹ Documentul nr. 101 (OKR), p. 346-354. A se vedea și A.V. CARTAȘEV, *Ocerski po istorii Russkoi Tsercvj*, vol. II, p. 202; A. BOGDANOV, *Pero i Crest, ruschie pisateli pod țercovnîm sudom*, Moscova, 1989, p. 183.

⁸⁰ Documentul nr. 102 (OKR), p. 354-360. Față de protestatari, sinodul hotărâ: „Dacă cineva nu va asculta de cele poruncite de noi și nu se va supune Sfintei Biserici a Răsăritului și acestui sinod sfânt și se va împotrivi nouă, noi pe unul ca acesta îl dăm anatemei și îl blestemăm ca pe

schismei în cadrul Bisericii ruse formându-se gruparea „starovierților” sau a vechilor-credincioși, numiți și „rascolnici” pentru că s-au răsculat împotriva deciziilor sinodale. Centrul de rezistență al rascolnicilor era la mănăstirea Solovețk de la Marea Albă de unde s-au răspândit în întreaga Rusie. Ignoranța lor era atât de mare încât preferau să fie arși de vii în biserici decât să rămână în „Biserica lui Antihrist”. Se estimează că între anii 1672-1691 peste douăzeci de mii dintre ei și-au dat foc în treizeci și șapte de frământări orășenești cunoscute⁸¹. Viziunile apocaliptice s-au înmulțit printre ei, considerând reforma bisericească sfârșitul lumii, iar pe Nikon drept Antihrist. Ei s-au divizat mai întâi în *popovțî* (cu preoți) și *bezspopovțî* (fără preoți) ca apoi să degenereze în mai multe grupări sectare. Gruparea *popovțî*lor a reușit, prin eforturi enorme, să primească preoți prin mijlocirea unor ierarhi din biserica recunoscută, pe când cea a *bezspopovțî*lor a acceptat situația lor catastrofală și și-au organizat viața bisericească fără cler, ceea ce însemna lipsa slujbelor, a săvârșirii Sfintelor Taine și în general a vieții religioase tradiționale, determinând mai târziu aderarea lor la cultele neoprotestante⁸². Situația lor s-a agravat în timpul țarului Petru cel Mare (1682-1725) care, văzând în acțiunile

un eretic și păgân. Și îl vom tăia de la turma lui Dumnezeu până când se va înțelepți în dreptate prin pocăință, iar cel ce nu se va înțelepți și nu se va întoarce la dreptate prin pocăință și se va îndârji în ale sale până la moarte, acela să fie și după moarte excomunicat. Și partea lui și sufletului lui să fie cu Iuda trădătorul, cu evreii ce l-au răstignit pe Hristos și cu Arie și cu alți eretici blestemați. Fierul, piatra și lemnul să se distrugă și să putrezească, iar acestuia să nu-i fie iertare în vecii vecilor. Amin.” Această anatema s-a ridicat de către sinodul local de la Moscova din anul 1971. A se vedea aprecierile lui V. BUGANOV, A. BUGDANOV, *Buntari i pravdoiscateli v russcoi pravoslavnoi țarevi*, p. 207.

⁸¹ Documentul nr. 103 (OKR), p. 361-362; A se vedea R.B. MJULLER, *Iz istorii raskola na severe Rossii (Samosozzenija v Paleostrave)*, vol. II, Emira, pp. 172-182.

⁸² B. STASIEWSKI, „Die orthodoxe Kirche in Russland”, pp. 214-215; T. MELNICOV, *Istoria bisericească a rascolnicilor*, Brăila, 1940.

lor revolte cu caracter social-economic îndreptate împotriva sistemului feudal și a statului, i-a persecutat crunt⁸³.

Decizia sinodală de condamnare, citită în grecește de ieromonahul Ioan, economul patriarhiei Antiohiei, și slavonă de arhiepiscopul Ilarion de Rjazan, în plenul sinodului, la 12 decembrie 1666, incrimina pe Nikon că a umilit pe patriarhii răsăriteni cu aroganța sa, a prigonit și bruscă pe subalterni, a subminat autoritatea patriarhilor din Antiohia și Ierusalim dorind să i se confere locul al treilea în ordinea ierarhică, intitulându-se „patriarh al Noului Ierusalim” și dând unor așezăminte monahale restaurate sau rectitorite numele unor localități reprezentative din Țara Sfântă (Noul Ierusalim, Golgota, Nazaret, Betleem, Iordan, Galileea etc), că a răpit de sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice Mitropolia Kievului⁸⁴, că a părăsit tronul patriarhal fără acordul țarului și al sinodului și a împiedicat în mod necinstit alegerea unui nou patriarh⁸⁵. Pentru toate acestea, el a fost destituit și lipsit de orice demnitate clericală⁸⁶, urmând să-și petreacă ceilalți

⁸³ Nikolai Sergeevitch ARSENE'V, *Die geistigen Schicksale des russischen Volkes.*, Wien, Köln : Verlag Styria, Graz, 1966; Alexander V MULLER, *The spiritual regulation of Peter the Great*, University of Washington Press, Seattle, 1972.

⁸⁴ Demararea procesului de corectare a cărților de cult, evidențiind autoritatea Ortodoxiei grecești, a întărit relațiile dintre Moscova și Patriarhia ecumenică, deschizând noi perspective în politica religioasă. Prin urmare, încorporarea unei părți considerabile a Ucrainei în statul rus, în urma tratatului de la Pereiaslav din anul 1654, Mitropolia Kievului a fost trecută în jurisdicția Moscovei, Nikon intitulându-se patriarh al Rusiei Mari, Rusiei Mici (adică Ucraina n.n.) și al Bielorusiei. Mai mult decât atât, țarul se bucura de un renume așa de mare printre greci, încât, cu ocazia vizitei la Moscova, fostul patriarh ecumenic Atanasie al III-lea Patellarios i-a propus să ia sub oblăduire pe ortodocșii din Imperiul otoman, să cucerească Constantinopolul și să-și așeze acolo pe patriarhul său, ca patriarh ecumenic, cf. E. HERMAN, *De fontibus iuris ecclesiastici russorum*, pp. 60–61.

⁸⁵ Documentul nr. 101 (OKR), p. 348.

⁸⁶ După citirea decretului de condamnare canonică, i-a fost luată de pe cap camilafca împodobită cu un heruvim din perle și engolpionul,

ani ai vieții în pocăință, ca un simplu monah, în mănăstirea Feropontov din nordul Rusiei⁸⁷.

În timp ce patriarhul Nikon era condamnat pentru abuzuri în exercitarea funcției patriarhale și pentru conflictul cu țarul Alexei privind delimitarea competențelor în relația Biserică-Stat, sinodul din anul 1666/1667 aproba „reforma cultică” demarată și aplicată de el și dădea câștig de cauză luptei instituției patriarhale împotriva cezaropapismului țarist: „Să fie recunoscută hotărârea noastră, că țarul are superioritate în problemele lumești, iar patriarhul în cele duhovnicești. Pentru ca astfel să fie păstrată întreagă și nemișcată trăinicia instituției bisericești în vecii vecilor”⁸⁸. Prin aceasta s-a recunoscut o oarecare independență a Bisericii față de stat, iar lupta lui Nikon împotriva „Pravilei sobornicești” a fost încununată cu succes⁸⁹, autoritatea acesteia fiind puternic diminuată. Totuși, sinodul desemna doar pe cei trei candidați pentru scaunul patriarhal, țarul fiind cel care alegea titularul. Prin aceasta, el își exercita încă autoritatea în cele duhovnicești și asupra instituției patriarhale.

Închis într-o chilie, păzit permanent ca să nu primească pe nimeni și să nu corespundeze cu cineva, Nikon nu a fost totuși uitat de țar care, probabil regretând condamnarea celui care i-a fost mult timp un sfetnic apropiat, îi trimitea daruri și îl ruga să-l ierte. Fostul patriarh condiționa aceasta de anularea exilului⁹⁰. Țarul a dispus îmbunătățirea condiț-

mantia și cărja urmând să fie predate arhimandritului Iosif, care l-a însoțit până la mănăstirea Feropontov, de lângă localitatea Belozerk, situată în nordul Rusiei, unde i-a fost stabilit locul de exil, cf. E. HERMAN, *De fontibus iuris ecclesiastici russorum*, pp. 353–354.

⁸⁷ A se vedea A.V. CARTAȘEV, *Ocerski po istorii Russkoi Tercvi*, vol. II, p. 211.

⁸⁸ A. BOGDANOV, *Pero i Crest, ruschie pisateli pod țercovnîm sudom*, p. 155; Helmut NEUBAUER, „Car und Selbstherrscher: Beiträge zur Geschichte der Autokratie in Rußland”, p. 176.

⁸⁹ A.V. CARTAȘEV, *Ocerski po istorii Russkoi Tercvi*, vol. II, p. 217.

⁹⁰ Răspunsul lui Nikon era categoric: „Tu-mi ceri binecuvântare și iertare, însă nu te voi ierta, nu te voi binecuvânta și cu tine nu mă voi

iilor, iar Nikon i-a acceptat darurile, pe care le împărțea monahilor. Avea dreptul să primească oaspeți, să părăsească chilia și să trateze pe bolnavi cu propriile doctorii. Țarul a încercat anularea condamnării, în acest sens sfătuindu-se cu patriarhul ecumenic. Boierii și chiar patriarhul Ioachim (1674-1690) au reușit însă readucerea lui Nikon în regim de detenție. Înainte de moarte, el îi scria din nou, cerându-i iertare: „De la părintele meu duhovnicesc și Marele Suveran, Preasfințitul Nikon, ierarh și fericit păstor cer iertare și dezlegare”. Pentru că nu l-a chemat din exil, Nikon scria mai târziu: Dumnezeu să-l ierte, însă, în scris, iertare nu-i dau pentru că, fiind în viață, nu m-a eliberat din temniță”⁹¹.

Încercările țarului Feodor al III-lea (1676-1682) de a-i îmbunătăți situația au fost tardive. Aflând că este grav bolnav, a dispus aducerea lui în mănăstirea Voskresensk (Învierea), Noul Ierusalim ctitorită de el în anul 1654, la jumătatea drumului dintre Moscova și Volokolamsk. A murit pe drum, lângă orașul Iaroslav, la 17 august 1681⁹². Neținând cont de dispozițiile patriarhului Ioachim, țarul a ordonat funeralii arhieresti, el însuși însoțind sicriul până la mormântul pregătit în mănăstirea Voskresensk. În anul 1682, Patriarhiile răsăritene au hotărât reabilitarea lui.

În ciuda consecințelor negative pentru unitatea Bisericii ruse, păstorirea patriarhului Nikon a reprezentat o perioadă importantă din istoria Patriarhiei Moscovei. Din dorința de a minimaliza și chiar anihila efectele „Pravilei sobornicești” asupra Bisericii, Nikon, mizând pe bunăvoința țarului și uzitând de demnitatea de „mare suveran”, a căutat să im-

împăca. Întoarce-mă din exil și atunci te voi ierta”. Totuși în anul 1667 i-a scris țarul că-l iartă, dar împăcare deplină îi va arăta când se vor întâlni. Anul următor, de Paști, la masă a băut în cinstea țarului, cf. A.V. CARTAȘEV, *Ocerski po istorii Russkoi Tserkvi*, vol. II, pp. 224–225.

⁹¹ V. BUGANOV, A. BUGDANOV, *Buntari i pravdoiscateli v russkoi pravoslavnoi țarevi*, pp. 224–225.

⁹² Profesorul B. Stasiewski indică anul 1682, B. STASIEWSKI, „Die orthodoxe Kirche in Russland”, p. 213.

pună principiul „papocrației” în societatea rusă, izbindu-se în cele din urmă de opoziția țarului și a boierilor. Această dorință l-a făcut să reactiveze ideea despre Moscova „a treia Romă”, afișând o oarecare aroganță față de patriarhii răsăriteni care veneau după milostenie. Biserica rusă, ca moștenitoare a celei bizantine supusă presiunilor islamice și adepta cândva a unirii florentine, nu putea însă folosi cărțile de cult care nu erau în consonanță cu cele grecești. De aceea, dorința fermă a patriarhului de a impune „reforma cultică”, deși aceasta a provocat cea mai mare schismă din Biserica rusă, cu consecințe nefaste pentru mai multe secole.

Încercarea de a înțelege „raskolul” a dus la formarea mai multor ipoteze. Unii analiști văd în el un opus al Reformei protestante. În timp ce protestanții s-au răzvrătit împotriva autorității bisericești romane, cerând schimbări majore, credincioșii ruși au protestat împotriva corectării cărților de cult care constituiau tradiția Bisericii, chiar dacă aceasta era făcută cu acordul patriarhului, sinodului și al țarului. De aceea, ei au reacționat împotriva centralismului ecleziastic impus de patriarhul Nikon care, după părerea lui S. Zenkovski, căuta prin această „reformă cultică” să includă pe ortodocșii ucrainieni și bieloruși în sistemul administrativ al Patriarhiei Moscovei, după acordul politic din anul 1654.

Alții consideră raskolul o consecință a ritualismului și formalismului manifestat, în special, de rușii moscoviți, pentru care tradiția religioasă veche și nepătată nu poate fi discutată. Acest formalism s-a manifestat chiar și la Nikon, dar de data aceasta față de revenirea la acuratețea ortodoxiei grecești. El a respins categoric propunerile patriarhului din Constantinopol de a accepta unele tradiții locale sau variante nesemnificative, care nu afectau doctrina Bisericii. Ceremoniile, ritualismul și formalismul asigurau credincioșilor comuniunea intangibilă dintre ei, într-un spațiu foarte extins cum era țaratul rusc. Raskolul, considerat drept lupta credincioșilor pentru păstrarea vechilor tradiții care s-au hrănit

din cultura moscovită exercitată asupra poporului, a însemnat pierderea din partea Bisericii a celor mai devotați și activi membrii ai ei, chiar dacă trebuie acceptată realitatea că mulți dintre ei erau ignorați și fanatici⁹³.

Prin urmare, componenta reformatoare a păstoririi patriarhului Nikon trebuie privită atât din perspectiva relației Biserica-Stat cât și cea a raskolului față de Biserica oficială. Reușita reformei cultice însemna, de fapt, întărirea autorității bisericești față de cea politică, arătând că este capabilă pentru un astfel de demers, cât și față de celelalte patriarhii, asigurându-le că Biserica rusă este păstrătoarea autentică a tradiției apostolice. Abaterile de la ea nu pot fi tolerate, indiferent ce tribut ar trebui plătit. Raskolul, însă, a fost un tribut prea mare pe care nici țarul și nici patriarhul nu l-au prevăzut.

Pe baza celor expuse se poate concluziona că Biserica rusă s-a înscris în dinamica Ortodoxiei răsăritene, care a cunoscut o mare amploare în secolele XVI-XVII pe fondul unei intense propagande apusene catolice și protestante. Prin dezbaterile teologice, uneori extrem de controversate, și prin reînnoirea spirituală hrănită mai ales din tradiția monastică, Biserica rusă a demonstrat că și în această parte de lume Ortodoxia este vie, dinamică și capabilă să-și apere credința în fața tuturor încercărilor venite din interior și din exterior. Creștinismul ruso-kievean născut din spiritualitatea bizantină a arătat și de această dată că este în măsură să păstreze moștenirea primită într-un „Bizanț după Bizanț”, să o transmită mai departe, iar când sesizează unele abateri de la ea să le corecteze, înscriindu-se iarăși pe făgașul învătăturii apostolice a Ortodoxiei ecumenice.

⁹³ N.V. RIASANOVSKY, *O istorie a Rusiei*, pp. 215–216.

Repere pentru discursul religios. Didahiile Sfântului Antim Ivireanul

DOREL MAN

Abstract: The religious personalities of our people remained the main factors in promoting the literacy and the enlightenment act of the Romanians along the centuries. The process of cultivating the Romanian society has a specific Christian nature being oriented into two axial directions, both having the mission of leading to the intended purpose: “to enlighten the nations”. If we accept the term “light” as a reflection of the Enlightenment it is impossible for us not to observe that Antim Ivireanu’s (1650-1716) personality exceeds the act of the Enlightenment, being detached from the Reformist-Hussite influence too. The two axial lines of Antim Didache are: *the approach to God through culture* and the promoting of *a social code centered on Christian morality*. The Metropolitan Antim speaks and writes with passion and competence, thus contributing to the maintenance of the unity of faith and of human approach to God. The Manuscripts, in general, and the *Didache* in particular, have played a decisive role in establishing the unity of our literary language because they had no borders. Although they were written in a certain province of the country, however, they could be found widely spread in the most distant Romanian villages. The old wooden churches, were most often the preserves of these manuscripts and old writings, where the experts decoded the first word and the Romanian written letter from. The *Didache*, in the three Romanian countries have played a very important role. Besides the fact that they had a dogmatic and liturgical content, they were a strengthening factor of the spiritual unity and they prepared by “word” the national unity of all Romanians over the centuries.

Keywords: Antim Ivireanu, Didache, spiritual unity, sermons, Romanian language.

PERSONALITĂȚILE RELIGIOASE ALE POPORULUI NOSTRU au rămas peste veacuri ca principali factori de promovare a actului de culturalizare și luminare ale neamului românesc¹. Procesul de culturalizare a mediului românesc are un specific eminamente creștin lansându-se în două direcții axiale, având menirea de a duce la scopul preconizat: „luminarea neamurilor”. Dacă acceptăm termenul de „luminare” ca reflex al iluminismului nu putem să nu sesizăm că personalitatea lui Antim Ivireanul (1650-1716) devansează actul propriu-zis al iluminismului, fiind detașat și de influența reformisto-husită. Cele două linii axiale ale Didahiilor (Predicilor) lui Antim, sunt: *apropierea de Dumnezeu prin cultură* și promovarea unui *cod social centrat pe morală creștină*. Mitropolitul Antim vorbește și scrie cu competență și pasiune, contribuind astfel la menținerea unității credinței și apropierea omului de Dumnezeu. *Didahiile* au o ținută cu totul inedită la acel timp și sunt „o demonstrație a capacității plastice a graiului românesc”². El se adresează poporului de la amvon, în limba lui, pentru a fi înțeles în exegezele sale și ascultat în recomandările făcute, așa încât pentru el „amvonul, tribuna și slova au fost arme de luptă și muncă intensă pentru luminarea poporului”³.

Opera sa predicatorială este de o factură cu totul nouă, deoarece pune bazele elocinței sacre și ale discursului românesc. Mișcat de ideile nobile ale unității creștine, ale umanismului și iluminismului din secolul al XVIII-lea și însuflețit de ideea mare a dragostei pentru om și a luminării acestuia, Antim a tipărit cărți în graiul poporului român și le-a pus la dispoziția preoților și credincioșilor.

¹ Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Dascăli de cuget și simțire românească*, EIB-MBOR, București, 1981.

² Eugen NEGRICI, *Antim: logos și personalitate*, Editura Minerva, București, 1971, p. 6.

³ Ion I. POGANA, „Onisifor Ghibu. Din istoria literaturii didactice românești (recenzie)”, în: *Mitropolia Ardealului*, XXIII, 4-6 (1978), p. 381.

Nu numai *Cazania*, care s-a răspândit în aproape toate provinciile românești, „continuă să se păstreze în sate și biserici din România, mărturisind difuzarea masivă a acestui prețios produs tipografic de limbă și cultură”⁴, ci și *Didahiile*, în general, au avut aceeași soartă și același scop: de a lumina și de a înnobila inima și mintea credincioșilor, de a contribui la promovarea culturii în limba națională.

Cartea religioasă a lui Antim, acest vehicol al gândirii, al îndrumării practice⁵ și al apropierii omului de Dumnezeu s-a răspândit cu repeziciune și a avut menirea să înlăture puterile întunericului și să ridice pe om la adevărata sa demnitate.

Scrierea de frunte a lui Antim Ivireanul, *Didahiile*, rostite cu harul unui distins orator în duminicile și sărbătorile mari în lăcașurile de cult de la București sau de la Târgoviște, se adresează societății românești din primele decenii ale secolului al XVIII-lea și au ca scop educația morală religioasă și patriotică a poporului. Neajunsurile societății românești și ale timpului, în care a trăit Antim Ivireanul, impuneau cuvânt de întărire și mângâiere de la înălțimea amvonului. Cu această credință în puterea cuvântului mitropolitul luptă pentru progres și reforme.

Prin talentul său oratoric, remarcabil, reușește să se debaraseze de rutina predicii vechi și aduce în aceasta o nouă orientare, ce evidențiază nevoile vieții societății de atunci. Astfel, „în veșmântul eticii creștine” cad sub vehemența amară a predicatorului Antim „bogații”, care jefuiesc și robesc „norodul”⁶, o mare ticăloșie a tuturor vremurilor. Faptul că *Didahiile* conțin, în mod expres, sfătuiri duhovnicești,

⁴ Nicolae EDROIU, „Exemplarul din Cetan (Dej) al Cazaniei lui Varlaam”, în: *Mitropolia Ardealului*, XVI, 7–8 (1971), p. 564.

⁵ Andrei ȘAGUNA, *Predici*, ediție de Florea MUREȘANU, Editura Episcopiei Ortodoxe Române, Cluj, 1945, p. XIX.

⁶ George CĂLINESCU, *Istoria literaturii române dela origini până în prezent*, II, Minerva, București, 1982, p. 13.

legate de viața cotidiană a oamenilor din toate categoriile sociale, ele devin în același timp cauza principală a promovării unui nou cod social, iar „morală lor este o morală practică, o morală a vieții”⁷.

Originalitatea scrisului lui Antim constă în faptul că el a legat, ca nimeni altul, ideile teologice de viață cotidiană, luând poziții clare față de toate problemele de ordin moral și social din vremea sa. În concepția sa, omul devine sufletește mort în urma practicilor și actelor imorale „pentru că pierde darul cel dumnezeiesc, pentru că se desparte de Dumnezeu, carele este viața cea adevărată”⁸. Mitropolitul intervine direct, cu sfătuiri categorice pentru o viață creștinească: „Să lăsăm năravurile rele și obiceiurile necuviincioase..., să ne păzim mintea de cugete viclene și trupurile noastre de toate întinăciunile”⁹.

Scriitorul și arheologul Alexandru Odobescu, având în vedere munca cărturărească desfășurată de Antim în sânul neamului nostru, plin de admirație afirmă că: „De câte ori va voi cineva să deschidă cartea suvenirilor literare ale nației române, numele lui Antim tipograful se va prezenta cu onoare printre cele dintâi. Istoria propășirii noastre naționale îl va aminti în veci cu laude și-i va acorda în tot timpul glorioasele prerogative, ce dau acelor care știu a se pune în capul luminării unui popor”¹⁰.

Didahiile mitropolitului Antim, cu „o limbă naturală românească, cu o frază curgătoare și cu un material lingvistic

⁷ Stefan CIOBANU, *Istoria literaturii române vechi*, Eminescu, București, 1989, p. 409.

⁸ Antim IVIREANUL, *Predice făcute pe la praznice mari de Antim Ivirénul, Mitropolitul Ungrovlachiei: 1709-1716.*, ediție de Melchisedec ȘTEFĂNESCU, Tipo-litografia Cărților Bisericesci, București, 1886, p. 224.

⁹ A. IVIREANUL, *Predice făcute pe la praznice mari de Antim Ivirénul, Mitropolitul Ungrovlachiei*, p. 224.

¹⁰ Nicolae DOBRESCU, *Viața și faptele lui Antim Ivireanul Mitropolitul Ungrovlachiei*, Institutul de Arte grafice C. Sfetea, București, 1910, pp. 64-65.

întrebuințat și folosit de toți”¹¹, au continuat procesul de românizare a slujbelor religioase. Ele au fost propovăduite în limba română, în graiul întregului popor și s-au păstrat prin transcriere (copiere) sau prin tipărire din generație în generație până la noi.

Prin activitatea sa culturală Antim Ivireanul a dominat secolul al XVIII-lea și a ridicat prestigiul limbii naționale ca limbă oficială în toate manifestările poporului, fiind „primul scriitor român care perfecționează sistemul de sudură al propozițiilor și instituie, în sensul limbii noastre, stringența frazei. Aceasta e abordabilă și accesibilă cu toată întorsătura bisericească și importanta ei desfășurare, grație unui sistem complex de relee gramaticale”¹².

Didahiile lui Antim stau la baza literaturii noastre în general și sunt considerate ca un veritabil eveniment epocal. Ele pun în lumină „geniul său lingvistic”¹³, arta cuvântului și informația cărturărească foarte bogată. Vorba și cuvântul lui se fac ori se aud de la amvon așa încât „limba în care vorbea Ivireanul foșnea de conotații, de sugestii de densitate, culoare, forță”¹⁴.

Didahiile lui Antim, rămase în manuscris, constituie apogeul activității marelui mitropolit. Este vorba despre predicile rostite între anii 1708-1716 în timpul domniilor lui Constantin Brâncoveanu și Ștefan Cantacuzino. Ele au fost tipărite postum.

Predicile lui Antim au avut o largă răspândire și o puternică influență în cultura românească. Manuscrisele *Didahiilor* s-au păstrat în opt copii: cea mai veche aparține lui Efrem Grămăticul (datează din septembrie 1722); după aceasta s-au executat următoarele transcrieri: un manuscris denumit

¹¹ A. IVIREANUL, *Predice făcute pe la praznice mari de Antim Ivirénul, Mitropolitul Ungrovlachiei*, p. IX.

¹² E. NEGRICI, *Antim*, p. 153.

¹³ I. NEGUIȚESCU, „Antim Ivireanul”, în: *Argeș*, VII, 7 (1972), p. 4.

¹⁴ E. NEGRICI, *Antim*, p. 247.

pseudo-Antim (1730-1740), descoperit în 1877 de Constantin Erbiceanu la mănăstirea Căldărușani; altul, din 1733, aparținând lui Radu Grămăticul; un manuscris fragmentar (aflat la biblioteca municipală din Craiova); copia din 1781, făcută de arhimandritul mitropoliei din București Grigorie Deleanul (pe baza căreia publică Ion Bianu ediția din 1886); un manuscris (de după 1780), acum în custodia Bibliotecii Muzeului Britanic; apoi o copie (din primul deceniu al secolului trecut sau ultimul al secolului al XVIII-lea) în posesia preotului ieșean Paul Mihai: în sfârșit, o publicație de omilii (sfârșitul secolului al XVIII-lea) lucrată de Dimitrie Popovici și de încă un copist rămas neidentificat¹⁵. Acest fapt constituie un argument forte în susținerea importanței de care se bucurau *Didahiile*, grație circulației și a utilității lor pe întreg pământul românesc.

Didahiile lui Antim văd lumina tiparului în anul 1886, prin grija profesorului Ion Bianu, care afirmă despre ele că „sunt unul din cele mai prețioase monumente în literatura noastră bisericească, nu numai pentru că ele sunt singurele în felul lor, căci de la nici un alt prelat românesc din trecut nu avem o lucrare de acest fel, dar și pentru valoarea lor reală, pentru căldura elocinței, care adeseori luminează și pentru frumusețea, bogăția și câteodată chiar eleganța limbii în care sunt scrise”¹⁶. Prin ele predica se impune la noi ca „gen de mare efect și audiență, trecând din pridvor în incinta însăși a literaturii”¹⁷.

Manuscrisele, în general, și *Didahiile* în special, au avut un rol determinant în fixarea unității limbii noastre literare datorită faptului că ele n-au avut granițe. Deși scrise într-o

¹⁵ Gabriel ȘTREMPEL, „Două manuscrise necunoscute ale «Didahiilor» lui Antim Ivireanul”, în: *Revista de Istorie și Teorie Literară*, XXIX, 1, pp. 125–134.

¹⁶ Ioan BIANU et alii, *Bibliografia românească veche*, vol. I, Socec, București, 1903, p. 545.

¹⁷ Florin FAIFER, „Postfață și bibliografie”, în: *Didahii*, ANTIM IVIREANUL, Minerva, București, 1983, p. 227.

anumită provincie a țării, totuși, ele se găseau răspândite în cele mai îndepărtate sate românești¹⁸. Vechile biserici de lemn, de cele mai multe ori au fost păstrătoare ale acestor manuscrise și tipărituri vechi, de pe care s-au descifrat de către specialiști cea dintâi formă a cuvântului și slova românească scrisă. Astfel, „cartea a păstrat și afirmat însemnele primordiale ale etniei, limba, conștiința de sine și existența națională, exprimând în același timp trăirea sufletească adevărată a poporului”¹⁹. Din acest veac ne-au rămas cuvântări originale panegirice, cuvântări la înmormântări sau la alte ocazii, pe lângă cărțile tipărite, „dar nici una nu atinge strălucirea *Didahiilor* lui Antim Ivireanul, nici ca limbă și nici ca însușiri literare”²⁰.

Din analiza conținutului și formei *Didahiilor* reiese contribuția pe care mitropolitul Antim a avut-o la progresul predicii în Biserica Ortodoxă Română. Alexandru Rosetti afirmă despre Antim că „este unul dintre cei mai mari oratori religioși din trecutul poporului român. Calitățile artistice ale predicilor sale îl așează printre cei mai de seamă propagatori ai limbii literare”²¹. Datorită acestui fapt predicile lui sunt citite și astăzi cu plăcere, constituind de-a lungul veacurilor modele pentru discursul religios. George Ivașcu afirmă de asemenea că „el este un Coresi, un Ispirescu al Teologiei ortodoxe, cultivat lângă teascul tipografiei, cu lecturi substanțiale din părinți bisericești și scriitori religioși mai noi”²². Astfel, el rămâne unul dintre precursorii predicii

¹⁸ Transcrierea *Didahiilor* de către episcopi, preoți sau monahi, certifică faptul că ele au fost folosite în activitatea pastorală a preoților. Faptul că nu au fost descoperite adnotări arhivistice se explică prin aceea că *la parohii nu există un mod clar de arhivare*.

¹⁹ Florian DUDAȘ, *Vechi cărți românești călătoare*, Editura Sport-Turism, București, 1987, p. 5.

²⁰ S. CIOBANU, *Istoria literaturii române vechi*, p. 411.

²¹ Alexandru ROSETTI, *Istoria limbii române literare.*, vol. I, II, Minerva, București, 1971, p. 183.

²² George IVAȘCU, *Istoria literaturii române*, vol. I, Editura Științifică,

românești moderne, fiind o evidență vie în viața comunităților unde au ajuns învățăturile sale.

Tehnica pregătirii ascultătorilor, comentariul abil în care viața pătrunde prin toți porii, creează o stare de curiozitate pentru cititorii *Didahiilor*, încât se poate afirma că retorica lui Antim este „hotărât tranzitivă”²³ și marcată de un spirit nou. Oratoria lui este la nivelul marilor învățați ai vremii, care predicau chiar și la curtea lui Constantin Brâncoveanu, cum au fost Gheorghe Maiota și Ion Abramios²⁴. Antim Ivireanul este alături de Ilie Miniatis, Bossuet, Masillon²⁵. „Dacă Bossuet e superior prin logică, Ivireanul îl întrece prin fan-tezie”²⁶ și nici unul din ei nu leagă și nu cuprinde în cuvintele lor auditoriul ca Antim. El folosește modelele retoricii bisericești și în general cunoaște opera predicatorială a contemporanilor lui, însă el se deosebește de predecesori prin faptul că promovează „o retorică încărcată de sevele vorbirii zil-nice”²⁷ și nu de alcătuiri abstracte.

Mesajul *Didahiilor*, „destăinuie un orator excelent și un stilist desăvârșit”²⁸, ilustrează caracterul lor popular și prezența lor în viața comunităților, precum și transmiterea lor alături de cărțile vechi românești. Din ele s-au împărtășit prin viu grai ascultătorii din toate clasele și păturile sociale românești, care le-au citit și transcris pentru a fi transmise mai departe dintr-un loc în altul, de la un cititor la altul²⁹. *Didahiile*, în cele trei țări românești au jucat un rol deosebit de important. Pe lângă faptul că ele aveau un conținut dog-

București, 1969, p. 231.

²³ ANTIM IVIREANUL, *Didahii*, ediție de Mihail STANCIU, Gabriel ȘTREMPEL, Basilica, București, 2010, p. 230.

²⁴ ANTIM IVIREANUL, *Opere*, ediție de Gabriel ȘTREMPEL, Minerva, București, 1997, p. XLII.

²⁵ A. IVIREANUL, *Didahii*, p. 226.

²⁶ Eugen BARBU, „Antim Ivireanul”, în: *Săptămâna*, 249, 1975, p. 2.

²⁷ G. CĂLINESCU, *Istoria literaturii române dela origini până în prezent*, p. 12.

²⁸ G. CĂLINESCU, *Istoria literaturii române dela origini până în prezent*, p. 12.

²⁹ F. DUDAȘ, *Vechi cărți românești călătore*, p. 191.

matic și liturgic, au fost un factor de întărire a unității spirituale și au pregătit peste veacuri prin „cuvânt” unitatea națională a tuturor românilor.

Trebuie să admitem, chiar dacă lipsesc documente scrise pentru perioade mai vechi, că în Biserica românilor s-a predicat din totdeauna. Prin cuvântări, preoții au făcut cunoscută învățătura de credință poporului în graiul curent și în forme simple pentru a se putea apăra de cei ce atacau învățătura apostolică. Sfățuirea duhovnicească a fost practică permanent și a ținut pas cu viața, fiind „un fel de rit legat de Sfânta Liturghie”³⁰ care a trezit interes deosebit tuturor ascultătorilor și s-a menținut peste veacuri până astăzi. Prin mitropolitul Antim predica ia noi dimensiuni³¹; este însu-

³⁰ Alexandru I. CIUREA, „Antim Ivireanul predicator și orator”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, LXXIV, 8–9, p. 776.

³¹ Constantin ERBICEANU, „Predica în biserică la români”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, XII (1889 1888), pp. 593–602., vorbește despre necesitatea temeiurilor scripturistice, patristice și logice în predică, așa cum îndemnau ierarhii din trecut, citindu-l pe predicatorul Antim Ivireanul; Gheorghe COMȘA, *Istoria predicii la români*, București, 1921. îi dedică câteva pagini (76–83) mitropolitului Antim Ivireanul; George ARAMĂ, Iuliu SCRIBAN, *Elemente de omiletică specială: sau povățuiri și îndrumări speciale pentru alcătuirea diferitelor genuri și specii de cuvântări bisericești : precedate de noțiuni despre istoria elocutenței bisericești din vechime și până astăzi : pentru folosul cursului superior al seminariilor teologice*, Editura Librăriei „Principele Carol”, București, 1930. amintește despre Antim Ivireanul la pagina 38 astfel: „Și Românii din Regatul vechi se pot mândri cu un Antim Ivireanul, care ca un Massillon al Francezilor, este și el la noi, predicatorul inimii”, iar la p. 79 este consemnat că: „Predicile postului mare (în care a excelat mai cu seamă Massillon la Francezi, Ilie Miniati la Greci, Antim Ivireanul la Români) sunt de regulă cuvântări dogmatice și morale”; Ilarie TEODORESCU, *Omiletică*, București, 1923. vorbind de activitatea predicatorială la români, scrie despre Antim Ivireanul la p. 45–46; P.C. Pr. Prof. Grigore Cristescu, în *Manual unic de Omiletică*, la p. 120 scrie despre Antim Ivireanul că: „a fost unul dintre cei mai mari predicatori ai Bisericii noastre”. (Acest manual se află în fascicule dactilografiate la Biblioteca Facultății de Teologie Ortodoxă, București) <Antim a tălmăcit din limba greacă „Fântâna Darurilor”, „Carte sau lumini”, „Învățăături creștine” și a alcătuit predici de o vădită originalitate.>

flețită de patosul vorbitorului, circumscrisă și raportată la sufletele și nevoile credincioșilor din vremea sa. El prin „cuvânt” luminează, mișcă inima și înduplecă voința pentru a realiza binele moral personal și cel obștesc. Autorul *Didahiilor* „îmbinând măiestrita folosire a limbii literare cu o bună observație a vieții”³² s-a exprimat într-o limbă care a fost și este înțeleasă de toți românii, iar strădania lui a constituit de altfel și preocuparea celorlalți prelați români care prin predică au zidit unitatea spirituală a poporului român.

Alexandru Ciurea, cercetând *Didahiile* lui Antim afirmă: „Ai impresia că vorbește cu Biblia în mână, așa de des se referă la ea. El însă avea Scriptura în mintea și inima sa, fiindcă ea constituie cu siguranță obiectul unor lecturi și al unor meditații zilnice. Pentru aceea, el poate cita așa de ușor și mai ales pentru aceea poate asocia texte și pilde scripturistice, în jurul ideilor pe care le propune în predicile sale cu atâta îndemânare”³³.

³² Radu ALBALA, *Antim Ivireanul și vremea lui*, Editura Tineretului, București, 1962, p. 8.

³³ A.I. CIUREA, „Antim Ivireanul predicator și orator”, p. 792.

Orizontul cultural european al personalității mitropolitului Andrei baron de Șaguna reliefat de biblioteca, poliglotismul și călătoriile nemuritorului ierarh

MIRCEA-GHEORGHE ABRUDAN

Abstract: Metropolitan Andrei Șaguna's life and activity have been the subject of numerous researches, to him being dedicated five rich bibliographies written by Romanian theologians and historians. The purpose of this study is to underline a side which is less known to the academic historical research and to the orthodox ecclesial environment, namely the cultural dimension of the great bishop's personality, on one side, through the presentation of his library – based on the manuscript of the inventory carried out by the archimandrite *Ilarion Pușcariu* between 1871-1873 –, and on the other side, by recalling his vast linguistic knowledge and by reconfiguring the itinerary of his voyages in the Romanian and Central-Eastern European geographical space. Seen from the perspective of the scholar, the polyglot, the restless traveler, the personality of the Saint Hierarch Andrei Șaguna the Metropolitan of Transylvania reveals itself in a different light than the one used by historians and theologians to present him. The hierarch, theologian, leader of the country and church, the politician or astute diplomat embodied all these aspects, without being included in only one of them, his cultural profile presenting him as a real "homo europaeus", with a horizon which is both ecumenical and imperial, as only few of his Transylvanian contemporaries had.

Keywords: Andrei Șaguna, library, inventory, poliglotism, voyages, cultural dimension

Preliminarii

VIAȚA ȘI ACTIVITATEA MITROPOLITULUI ANDREI ȘAGUNA au constituit subiectul a numeroase cercetări, acestuia fiindu-i dedicate cinci biografii ample scrise de istorici și teologi români (Nicolae Popea, Ioan Lupaș, Mircea Păcurariu) sau străini (Keith Hitchins, Johann Schneider). Scopul acestui studiu nu este de a reitera și sintetiza ceea ce se cunoaște deja în istoriografie, ci de a reliefa o fațetă mai puțin cunoscută atât de cercetarea istorică academică, cât și de mediul eclesial ortodox, anume dimensiunea culturală a personalității marelui arhiereu ilustrată, pe de o parte, prin prezentarea bibliotecii sale – pe baza manuscrisului inventarului realizat de către arhimandritul Ilarion Pușcariu între anii 1871-1873 –, iar pe de altă parte prin evocarea vastelor sale cunoștințe lingvistice și prin reconfigurarea itinerariului călătoriilor sale în spațiul geografic românesc și al Europei Central-Orientale.

Biblioteca mitropolitului Șaguna – oglindă a vastului său orizont cultural și științific

Din perioada cât a funcționat în structurile administrative și școlare centrale ale mitropoliei carlovițene, Șaguna s-a folosit de timpul liber avut la dispoziție pentru a culege informații din bogatele fonduri ale arhivei și ale bibliotecii mitropolitane¹, făcându-și o serie întreagă de „însemnări”

¹ Fondul bibliotecii mitropolitane din Carloviț era unul din cele mai bogate fonduri din bazinul sud-estic al Imperiului austriac. În perioada păstoririi mitropolitului Stratimirovici au fost achiziționate 2.072 de cărți, iar prin donația personală a acestui mitropolit, fondul a sporit cu încă 2.480 de volume și mai mult de 200 de hărți și desene. Pe lângă cărțile de cult, titlurile cuprindeau o paletă largă de subiecte de la sinteze teologice și istorice, la filosofie și literatură iluministă germană și franceză. Cf. Victor NEUMANN, *Tentația lui homo-europaeus: geneza ideilor moderne în Europa Centrală și de Sud-Est*, III, Polirom, Iași, 2006, pp. 216–217.

din diverse cărți istorice, teologice, filosofice și literare, pe care le va folosi ulterior în activitatea sa publicistică². Astfel, se conturează o altă dimensiune esențială a personalității sale, cea de cărturar și scriitor. Cu toate că el însuși³, apoi istoriografia mai veche⁴ și mai nouă⁵ au inventariat opera sa literară, istorică și teologică publicată la Sibiu între anii 1848-1872, semnalând un număr de peste douăzeci de titluri originale și traduceri din limba slavonă, nimeni nu a reușit să stabilească cu exactitate până în prezent quantumul complet al bibliografiei șaguniene. Această situație se explică

² Iată ce nota în prefața primului său volum de drept canonic: „Fiind norocos a fi protosinghel la mitropolia noastră din Karloviț, și prelângă datorințele, care le am avut ca profesor de teologie, având ceasuri slobode, le întrebuițam cu cetire, adeseori și cu cetirea cărților canonice. Aceasta puteam să o fac cu înlesnire, căci eram și bibliotecariu al bibliotecii mitropolitane. În cărțile canonice aflam multe, care mă silea a le descrie (copia n.n.), căci nu aveam nădejde, că voi putea și eu oarecând foliantele acelea să mi le cumpăr; apoi și aceea am gândit, că cine știe, unde mă va arunca sortea dela Karloviț, putevoi avea și acolo foliantele acelea?”. Andreiu baron de ȘAGUNA, *Elementele dreptului canonic al bisericii dreptcredincioase răsăritene spre întrebuițarea Preoțimeii, a clerului tinăr, și a creștinilor*, II, Tipografia diecezană, Sibiu, 1855, pp. VI–VII.

³ În prefața „Compendiului de drept canonic” din 1868 Șaguna realizează trei liste diferite cu titlurile „retipărite” (37), „compuse și traduse de mine” (19), și „compuse și traduse prin alți la îndemnul meu” (21), reliefând activitatea sa editorială până în anul respectiv. Vezi: Andrei baron de ȘAGUNA, *Compendiu de dreptul canonic al unei sântei sobornicesci si apostolesci Biserici*, Tipografia diecezană, Sibiu, 1868, p. XII–XVI.

⁴ Nicolae POPEA, *Archiepiscopul și metropolitul Andreiu Baron de Șaguna*, Tipariul tipografiei archidiecesane, Sibiu, 1879, pp. 322–327; Gheorghe TULBURE (ed.), *Mitropolitul Șaguna: opera literară, scrisori pastorale, circuli școlare, diverse*, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1938, pp. 32–33.

⁵ Mircea PĂCURARIU, „Andrei Șaguna-teologul”, în: *Tabor*, II (2009), pp. 5–12; Mircea PĂCURARIU, *O viață dăruită Bisericii și Neamului: Sfântul Ierarh Andrei Șaguna, Mitropolitul Transilvaniei*, Andreiana, Sibiu, 2012, pp. 210–260; Voichița BIȚU, Bogdan ANDRIESCU, *Andrei Șaguna (1808–1873): biobibliografie*, Andreiana-Armanis, Sibiu, 2012, pp. 31–64.

fie pentru că unele scrieri au rămas în manuscris⁶, așteptându-și editorii, fie datorită faptului că majoritatea titlurilor sale sunt destul de greu accesibile, deoarece nu au mai fost reeditate⁷, iar cele mai multe au fost publicate în grafie chirilică. Dar această rodnică activitate de scriitor presupune, pe lângă inspirație sau experiență de viață, acumularea unor lecturi diverse pe care să se poată construi un discurs teologic, istoric și literar coerent, clar și concis care să convingă prin seriozitatea abordării și a expunerii. Din nefericire, evoluția intelectuală a lui Andrei Șaguna nu se poate reconstitui pe baza bibliotecii sale private decât după anul 1850, deoarece în timpul războiului civil din Transilvania și, mai ales, a ocupării Sibiului de către armatele revoluționare maghiare ale generalului Józef Bem⁸, în cursul lunii martie 1849⁹, mare parte din arhiva și reședința episcopală românească din Sibiu au fost distruse prin incendiere și prădare¹⁰. Șaguna în-

⁶ Se cunosc cu certitudine trei astfel de manuscrise: „carte de rugăciune”, „gramatica vallahica” și „catehetica”. Vezi: *Arhiva Bibliotecii Mitropoliei Ardealului*, (ABMA), manuscrise cota 62; Constantin NECULA, „Catehetica. Un manuscris Șaguna”, în: *Logos*, 1, 2007, pp. 45–51; Iacob MĂRZA, „Gramatica lui Andrei Șaguna”, în: *Limba Română*, XX, 1 (1971), pp. 21–22.

⁷ Doar trei din operele sale s-au bucurat de reeditări succesive: „Compendiul de drept canonic”, Sibiu, 1885 și 1913; cele „26 de Cuvântări pentru Sărbătorile Domnești de peste an”, Cluj, 1945 și 2003; și desigur „Statutul Organic”, Sibiu, 1878, 1910, 1914, 2010 și Cluj-Napoca, 2007.

⁸ Amănunte despre biografia și despre campania sa militară în Transilvania la Ela COSMA, *Sași, austrieci, slavi în Transilvania și Banat: (biografii de secol XIX și din vremea revoluției pașoptiste)*, vol. 2, coll. *Biografii istorice transilvane*, Editura Academiei Române, București, 2009, pp. 44–51; Ela COSMA, Józef BEM, *Nouă luni în Transilvania (decembrie 1848-august 1849): Generalul Józef Bem în corespondență, proclamații, documente*, vol. 5, coll. *Biografii istorice transilvane*, Argonaut, Cluj-Napoca, 2011.

⁹ Emil SIGERUS, *Chronik der Stadt Hermannstadt 1100-1929: mit 7 Abbildungen und 5 Stadtplänen aus verschiedenen Jahrhunderten*, Honterus, Hermannstadt, 1930, p. 47.

¹⁰ Unul dintre puținii martori oculari ai evenimentelor respective a fost protodiaconul secretar consistorial Ioan Hania, singurul membru

suși a deplâns această „crimă culturală” îndreptată împotriva sa și a eparhiei ortodoxe românești în cuprinsul cuvântării de deschidere a „Soborului Bisericii Ortodoxe din Ardeal”, desfășurat la Sibiu între 12-15 martie 1850, oferind un quantum aproximativ al întregii sale bibliotecii de „peste 3000 de cărți prădate, arse, rupte, nimicite”¹¹. Ce fel de titluri și domenii va fi cuprins această bibliotecă nu se știe, însă un lucru este cert: la vârsta de patruzeci de ani episcopul Șaguna reușise să strângă un număr impresionant de cărți care dovedește anvergura deschiderii sale culturale.

Părintele Ioan Beju, multă vreme arhivist și bibliotecar al Mitropoliei Ardealului (1949-1975), căruia i se datorează inventarele actuale ale fondurilor documentare ale bibliotecii mitropoliei, menționează într-un scurt studiu dedicat istoriei acesteia că din prima bibliotecă Șaguna s-a păstrat un singur exemplar¹². Este vorba despre un „Ceaslov”¹³ slavon tipărit

al consistoriului ortodox care a rămas atunci în Sibiu, fiind numit de guvernul maghiar vicar al episcopiei după ce Șaguna a fost destituit. Iată ce scrie despre acele clipe dramatice: „Dacă cu ocasiunea ocupării Sibiului, prin armata revoluționară a lui Bem, în martie 1849, nu se întâmpla vandalismul cel mai barbar în reședința episcopului Șaguna, dacă în mai multe zile nu se întreținea în mijlocul curții un foc continuu tot numai cu protocoale și cu acte [...] prelângă tote celelalte din reședința episcopască, nu s-ar fi devastat dimpreună și întreg arhivul”. Ioan HANIA, *Seminarul teologic și pedagogic „Andreian” al archidiecesei ortodoxe române din Transilvania, Sibiu, 1884*, pp. 9–10.

¹¹ „Actele soborului bisericii ortodoxe răsăritene din Ardeal din anul 1850”, în: *Actele soboarelor Bisericei greco-resăritene din Ardeal din anii 1850 și 1860*, Tipografia diecesană, Sibiu, 1860, p. 25.

¹² Ioan BEJU, „Biblioteca mitropolitană”, în: *Omagiu Înalt Preasfinției Sale Dr. Nicolae Bălan Mitropolitul Ardealului 1905-1955. La cincizeci ani de activitate bisericească*, Tiparul Tipografiei Reîntregirea, Sibiu, 1955, pp. 116–131.

¹³ „Ceaslovul” este o cartea liturgică a Bisericii Ortodoxe care cuprinde desfășurarea slujbelor zilnice, săvârșite cu precădere în mănăstiri: cele șapte laude (vecernia, pavecernița, miezonoptica, ceasurile, utrenia), rugăciunile de dimineață, de seară, de la mese, tropare, acatiste, sinaxarul etc. Felicia DUMAS, *Dicționar bilingv de termeni religioși ortodocși: român-francez*, Doxologia, Iași, 2010, p. 87.

la Kiev în anul 1757, pe care Șaguna l-a primit în dar de la ieromonahul Mitrofan Alkici din mănăstirea sa de metanie, Hopovo, la 1 septembrie 1833 și care nu a pierit în martie 1849, deoarece era cartea personală de rugăciune a episcopului, aflându-se în bagajul care-l însoțea în călătoria pe care a întreprins-o spre Viena via București, Suceava și Cernăuți în primele zile ale lunii ianuarie 1849¹⁴. Dintr-o epistolă a lui Șaguna către protopopul Bistriței, Terente Bogat (1830-1855), din septembrie 1849, reiese însă că episcopul a plecat de la Sibiu însoțit nu numai de acest ceaslov, ci de „o ladă care cuprinde în sine cărțile episcopești de hirotonire”, pe care le-a lăsat în custodia mănăstirii Sfântului Ioan cel Nou de la Suceava. Revenit acasă pe alt traseu, ierarhul îi cerea protopopului să-i recupereze lada respectivă și să o expedieze la Sibiu „fiindcă am mare lipsă de cărțile acestea”¹⁵. Din nefericire, corespondența ulterioară a episcopului cu protopopul nu oferă alte detalii legate de acest subiect. Expresia lui Șaguna nu este una foarte clară și lasă loc diferitelor interpretări și supoziții. Din punctul meu de vedere se pot contura două idei convergente. Cea dintâi are în vedere lucrarea de căpătâi a episcopului în biserică, hirotonia, prin care se transmite preoția în cele trei trepte ierarhice, de episcop, de preot și de diacon. Andrei Șaguna însuși era conștient de importanța acestui act sacramental teologhisind în „Compendiul de drept canonic” atât despre „Taina preoției”, cât și „despre Archierei”¹⁶. Privită în lumina activității editoriale șaguniene, această interpretare câștigă în greutate, fiindcă Șaguna a tradus și publicat la Sibiu două

¹⁴ Detalii despre acest Ceaslov la Teodor BODOGAE, „Un «ex libris» al mitropolitului Andrei Șaguna”, în: *Mitropolia Ardealului*, 11–12 (1957), pp. 887–889.

¹⁵ Nicolae BOCȘAN et alii (eds.), „Andrei Șaguna către Terente Bogat, Sibiu, 9 septembrie 1849”, în: *Andrei Șaguna, Corespondența*, vol. IV, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2011, p. 62.

¹⁶ A. baron de ȘAGUNA, *Compendiu de dreptul canonic al unei sântei sobornicesci si apostolesci Biserici*, pp. 53–54, 95–133.

broșuri care cuprind slujba sfințirii de diacon și preot apărută în anul 1861¹⁷ și „Rânduiala hirotonirei noului episcop”, tipărită în anul 1865, compusă, precum se specifică în „precuvântare”, din „manuscrise românești și slavone [...] spre întrebuințare, ca și în privința aceasta să se facă tote după cuviință, și rândul bun prescriș și întrebuințat de către întreaga noastră ierarhie”¹⁸. Manuscrisele care i-au servit ca suport pentru realizarea slujbei pot fi cele salvate în 1849 în „lada” depozitată la Suceava. Cea de a doua interpretare a scrisorii șaguniene ar putea sugera însă că aceste cărți reprezintă dovezile documentare ale demnității sale arhieresti, însumând gramatele dobândite de la mitropolitul Iosif Răiacici după hirotonia sa întru arhieru la Carloviț în 18 aprilie 1848, și decretul imperial de numire în scaunul episcopal „neunit” al Ardealului, semnat de împăratul Ferdinand al Austriei în 5 februarie 1848 la Viena¹⁹. Cert este că Șaguna a avut o grijă deosebită față de aceste acte, pentru că ele se regăsesc și astăzi în colecția Bibliotecii mitropolitane de la Sibiu.

După restabilirea păcii în imperiu și reintrarea în normalitate a ritmului vieții, episcopul Andrei Șaguna a căutat să-și refacă suportul bibliofil și năzuințele de „studiu neîntrerupt”. Un pas decisiv în acest sens l-a făcut în anul 1850 cumpărând din Pesta două biblioteci: a omului de cultură

¹⁷ *Hirotesieriu și Hirotonieriu pentru sfințirea de diacon și presbiter*, Sibiu, 1861; Cf. A. ȘAGUNA, *Mitropolitul Șaguna*, p. 33.

¹⁸ Andreiu baron de ȘAGUNA, *Rânduiala hirotonirei noului episcop de relegea ortodocsă, din manuscrise compusă, și tipărită în zilele Prea înălțatului nostru împărat Francisc Iosif I*, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1865. Această broșură frumos realizată și legată în coperti de piele se află în număr unic în Biblioteca Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu la cota 781 și cuprinde și un al doilea text intitulat „Facerea și Sfințirea sfântului Mir”, 4 p.

¹⁹ A se vedea reproducerea scanată a acestui decret imperial în vol. Nicolae BOCSAN et alii (eds.), *Andrei Șaguna. Corespondența*, vol. IV, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2011, p. 62.

Alexandru Teodori, doctor în Medicină și Filosofie²⁰, și a preotului ortodox Ioan Vitcovici²¹. Un număr însemnat de cărți liturgice și patristice a primit apoi de la starețul Neonil Buzilă al mănăstirii Neamțului cu care a purtat o corespondență între anii 1849-1852²². Alte cărți bisericești au fost colecționate în urma circularei expediate în anul 1855 către cler prin care ruga preoțimea să consemneze și să conserve toate cărțile vechi deținute de fiecare parohie în parte²³. În cursul deselor sale peregrinări, Șaguna a cumpărat din librăriile și anticariatele întâlnite volume numeroase. Acest fapt este dovedit de cele două inventare ale bibliotecii șaguniene realizate în anul 1862 și între 1871-1873. Prima însemnare a cărților ierarhului s-a făcut probabil în urma donației bibliofile sau „dotației și darului de cărți ce le aduc ca un odor pre altarul înaintării” – constând într-un număr de 245 de titluri, în 301 exemplare – făcute de protopopul Moise Fulea în 1862²⁴ „spre înființarea unei biblioteci diecezane pre seama clerului, întru vecinică pomenire”²⁵. Nu se poate stabili cu exactitate dacă această donație a intrat în componența bibliotecii diecezane sau a celei private șaguniene,

²⁰ Era fratele preotului Ioan Teodorovici (1780-1845) de la biserica greco-valahă din Buda, alături de care s-a îngrijit de publicarea cunoscutului „Lexicon de la Buda”, primul dicționar etimologic românesc. Mircea PĂCURARIU, *Dicționarul teologilor români*, II, Editura Enciclopedică, București, 2002, p. 491.

²¹ M. PĂCURARIU, *O viață dăruită Bisericii și Neamului*, p. 330.

²² Vezi schimbul lor epistolar în Nicolae BOCSAN et alii (eds.), *Andrei Șaguna. Corespondența*, vol. I, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2005, pp. 211–230..

²³ Vezi cuprinsul circularei la G. TULBURE (ed.), *Mitropolitul Șaguna*, pp. 192–195.

²⁴ Catalogul cărților lui Moise Fulea a fost descoperit de cercetătoarea Ana Grama în fondurile Arhivei Mitropoliei Ardealului în anii 1980. Vezi: Zoe STOICESCU-APOSTOLACHE, Ana GRAMA, „Considerații asupra Catalogului bibliotecii lui Moise Fulea din prima jumătate a secolului al XIX-lea”, în: *Revista Muzeelor și Monumentelor*, XXVI, 2 (1989), pp. 88–90.

²⁵ M. PĂCURARIU, *O viață dăruită Bisericii și Neamului*, p. 331.

cert este însă faptul că primul catalog al „cărților din biblioteca privată a Excelenței Sale P. Episcop diecezan” a înregistrat 598 de titluri în 1273 de volume²⁶. La cererea expresă a mitropolitului, Ilarion Pușcariu, ajutat de doi dintre cei mai harnici studenți de atunci ai seminarului, Simion Popescu și Petra Petrescu, realizează un nou catalog mai modern, începând cu toamna anului 1871. Se pare că inventarierea și consemnarea cărților a durat doi ani, isprăvindându-se abia în septembrie 1873²⁷, deoarece, nota Pușcariu, „cărți erau multe și de tot felul și în diferite limbi”²⁸. Rezultatul muncii depuse de echipa coordonată de profesorul Ilarion s-a materializat într-un caiet manuscris format A4, denumit „Catalogul cărților Excelenței Sale Domnului Arhiepiscop și Mitropolit Andreiu”, aflat astăzi în patrimoniul Arhivei Bibliotecii Mitropoliei Ardealului de la Sibiu²⁹. Pușcariu consemnează și motivul pentru care mitropolitul Șaguna a dorit o conscriere „profesionistă” a bibliotecii sale: pentru a o

²⁶ Au fost întocmite două cataloage asemănătoare: *Insemnarea cărților din biblioteca privată a Excelenței Sale P. Episcop diecezan în rând alfabetic*, 29 file; și *Protocol despre cărțile din biblioteca privată a Excelenței Sale P. Episcop Andrei, baron de Șaguna*, 24 file, în ABMA, ms. 150: 1+2.

²⁷ Pe una din ultimele file ale catalogului cărților șaguniene, Pușcariu a notat următoarele: „La însărcinarea și cu binecuvântarea Escelenței Sale a Fericitului și Marelui Arhiepiscop și Mitropolit Andrei am început în toamna anului 1871 a ordina biblioteca arhiepiscopoească și cu compunerea acestui catalog - întocmit întâia dată după categorii - și cu ajutorul lui D-dieu am finit ordinarea și conscrierea tuturor cărților, precum și a altor lucruri de felul acesta aflătoare în ea, în toamna anului 1873. Sibiu în luna lui septembrie 1873. Dr. Ilariu Pușcariu, prof[esor]. sem[inarial], deput[at] sinod[al] și congr[esual].” A se vedea Ilarion PUȘCARIU, „Catalogulu cărțiloru Escellenței Sele Domnului AEppu și Metropolitu Andreiu”, în: ABMA, ms. 261, 73 file.

²⁸ Cf. Ilarion PUȘCARIU, *Din anii ultimi ai vieții mitropolitului Andreiu baron de Șaguna, despre boala și moartea lui*, în *Mitropolitul Andreiu baron de Șaguna. Scriere comemorativă la serbarea centenară a nașterii lui*, Editura Consistoriului Mitropolitan, Sibiu, 1909, p. 419.

²⁹ Ilarion PUȘCARIU, „Catalogulu cărțiloru Escellenței Sele Domnului AEppu și Metropolitu Andreiu”, în: ABMA, ms. 261, 73 file.

dona arhiepiscopiei după trecerea sa în veșnicie³⁰. Dorința sa a fost respectată, astfel că fondul de carte al „Bibliotecii mitropolitului Andreiu”, după cum se poate observa de pe prima filă a multor cărți, însemnate astfel în anul 1867, a intrat în patrimoniul instituției arhiepiscopale, fiind botezată ulterior „biblioteca mitropolitană”, unificată în anul 1938 cu biblioteca Academiei Teologice Andreiane³¹.

O comparație între cele două inventare arată că în zece ani (1862-1873) Șaguna a continuat să strângă cărți, astfel că biblioteca sa a crescut de la 598 de titluri în 1273 de volume, consemnate în 1862, la 3101 de titluri în 4826 volume, incluzând cărți, broșuri, ziare și manuscrise, inventariate în 1873. Cuprinsul acestei biblioteci descoperă anvergura culturală a personalității lui Andrei Șaguna. O simplă răsfoire a catalogului realizat de Pușcariu, care consemnează de regulă autorul, titlul, locul și anul apariției fiecărui volum, descoperă paleta extrem de vastă și foarte diversă a lecturilor mitropolitului. În primul rând, se observă varietatea limbilor: de la cele clasice (ebraică, latină, greacă, slavonă), la cele moderne (română, greacă, maghiară, germană, sârbă, rusă și franceză), peste 60% din titluri fiind în limba germană și maghiară, ceea ce arată profunda sa ancorare în spațiul cultural al Europei Central-Orientale (Mitteleuropa). Paleta domeniilor de interes ale ierarhului se lasă, de asemenea, desprinsă din modul organizării inventarului: în primul rând se numără cărțile bisericești și teologice (Biblie, cărți liturgice, exegetice, dogmatice, istorice, canonice, omiletice, catehetice, patristice, hagiografice, în total 864 titluri în 1314 tomuri); urmează cele filologice și literare (gramatici, abecedare și dicționare – german-român, german-francez,

³⁰ Cf. I. PUȘCARIU, *Din anii ultimi ai vieții mitropolitului Andreiu baron de Șaguna, despre boala și moartea lui*, în *Mitropolitul Andreiu baron de Șaguna. Scriere comemorativă la serbarea centenară a nașterii lui*, p. 419.

³¹ Mircea PĂCURARIU, *Două sute de ani de învățământ teologic la Sibiu: 1786-1986*, Tiparul Tipografiei Eparhiale, Sibiu, 1987, p. 239.

sârb-german, grec-german, german-maghiar –, literatură, poezie, etnografie, folclor, filosofie, pedagogie, în total 705 titluri în 1191 tomuri); apoi istorice și statistice (majoritatea axate asupra Transilvaniei, Austriei, Ungariei și spațiului românesc, în total 528 titluri în 720 tomuri); cele juridice (în total 214 titluri în 281 tomuri); urmează mai multe ediții de ziare și de reviste științifice germane, maghiare, românești și sârbești din întreaga Monarhie austriacă și din Principatele române, la care se adaugă o serie de calendare, protocoale, șematisme și acte ale diferitelor asociații, fundații și biserici din Transilvania, Ungaria și Bucovina (în total 125 titluri în 1124 tomuri); și două rubrici speciale care inventariază broșurile (484 titluri în 599 tomuri) și manuscrisele (53 de titluri). Inventarierea realizată de Pușcariu se dovedește a fi un proces sinuos și destul de greoi, acesta revenind ulterior cu mai multe completări și adnotări, înregistrând în rubricile botezate „diverse” și „prisositoare” încă un număr de 62 de titluri în 293 de volume, între care se numără și o serie de mape cu fotografii diverse și planuri de clădiri.

O simplă răsfoire a acestui inventar scoate în evidență că în lista autorilor frecvențați de Șaguna se regăsesc alături de corifeii patristicii orientale și occidentale, Ioan Hrisostom, Vasile cel Mare, Ioan Damaschinul, Teofilact al Bulgariei, Fericiții Augustin și Ieronim, nume de rezonanță europeană ale culturii antice și iluministe precum Homer, Tacitus, Ovidiu, Cattulus, Virgiliu, Martin Luther, Alexander von Humboldt, Charles de Montesquieu, Ernest Renan, Johann Gottfried Herder, Friedrich Schiller, dar și a unor oameni de cultură din spațiul central european: Petru Maior, Samuil Micu, Gheorghe Sion, Aron Pumnul, Papiu Ilarian, August Treboniu Laurian, Damaschin Bojincă, George Barițiu, Iovan Raici, Dositej Obradovic, Samuel Teleki, Istvan Széchenyi, Jozef Eötvös, Mikó Imre, Joseph Ignaz von Döllinger, Johann Hirscher, Eduard A. Bielz, Georg Daniel Teutsch, Schuler von Libloy, Johann Karl Schuller, Jakob Rannicher, amin-

tindu-i doar pe cei mai reprezentativi. În ce măsură l-a influențat gândirea și reflexiile acestor autori rămâne o sarcină a cercetărilor ulterioare să elucideze în mod sistematic, ceea ce este însă o certitudine e faptul că ierarhul român de la Sibiu era la curent cu marile idei, modele și capodopere ale culturii europene. Dar lecturile mitropolitului Andrei descoperă mai ales un spirit consecvent propriului crez de a „studia neîntrerupt” pentru a „înflori ca un crin”³², mânat de o dorință de cunoaștere, depășire a ignoranței și perfecționare continuă prin accesarea unui bagaj cultural universal³³ care-l aseamănă marilor spirite ale vremii. Desigur, modelul îl va fi preluat de la mitropolitul Ștefan Stratimirovici, primul și cel mai important mentor al său de la Carloviț, pe care l-a cunoscut foarte bine, deoarece i-a stat în imediata apropiere slujindu-l ca secretar mitropolitan și protodiacon – cel dintâi dintre diaconi – mai bine de doi ani³⁴.

³² „Ține-te strâns și prea cinstia Ta de chemarea-ți și diregătoria-ți, studiază neîntrerupt și vei spori la mănăstirea cea frumoasă a Sfântului Teodor Tiron ca un crin frumos”. Vezi: Nicolae BOȘAN et alii (eds.), „Andrei Șaguna către arhimandritul mănăstirii Srem, Sibiu, 12 decembrie 1867”, în: *Andrei Șaguna. Corespondența*, vol. I/2, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2007, p. 243.

³³ În mai multe predici, circulare și cuvântări Șaguna vorbește deschis despre educație și despre nevoia culturalizării preoților și a poporului. Iată ce scria în „Cuvânt la Prăznuirea Preacuvioasei Maicii noastre Paraschiva”: „Datoria omului cea de căpetenie și cea mai sfântă nu poate fi alta decât numai dorința spre înțelepciune, spre cunoașterea adevărului, spre cunoașterea evlaviei creștinești și spre propășirea în toate faptele cel bune și plăcute lui Dumnezeu și oamenilor.” Dorel MAN (ed.), *Mitropolitul Andrei Șaguna. Cuvântări bisericești pentru sărbătorile domnești*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003, p. 135. Iar în pastorală de Paști a anului 1853 afirma: „Înaintarea în cultură a națiunii noastre, pe lângă înzestrarea cea cuviincioasă a Preoțimei și a Dascălilor, trebuie să ne fie cea mai de căpetenie năzuință a noastră, căci numai prin cultură ne putem face vrednici de o pozițiune în rând cu celelalte popoare din marea noastră patrie.” G. TULBURE (ed.), *Mitropolitul Șaguna*, p. 168.

³⁴ Conform datelor autobiografice consemnate în Ceaslovul slavon citat de Ilarion Pușcariu, Șaguna a fost hirotonit diacon și hirotesit pro-

Lui Șaguna îi plăcea însă să fie și bine informat cu tot ceea ce se petrecea nu numai în Transilvania și în Monarhia austriacă, ci în întreaga Europă. Din paginile exemplarului personal al Calendarului diecezan pe anul 1866, aflat astăzi în patrimoniul Bibliotecii Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu³⁵, reiese că mitropolitul se prenumerase în acel an la 22 de periodice românești, maghiare, austriece, sârbești și franceze după cum urmează: „Hazánk és Külföld” [Patria noastră și străinătatea] cu 6 fl. și 30 cr.; „Die Zukunft” [Viitorul] cu 16 fl.; „Pesti Napló” [Jurnal de Pesta] cu 10 fl. și 50 cr.; „Familia” cu 4 fl.; „Umoristul” cu 3 fl.; „Columba” cu 50 cr.; „Călimdariul” cu 30 cr.; „Tanda Manda” cu 40 cr.; [Le] „Figaro” cu 2 fl. și 40 cr.; „Reform und Schuselka” [Reformă și degringoladă], cu 10 fl.; „Jogtudományi Közlöny” [Buletin de Științe Juridice] cu 4 fl.; „Maghyarország és a Nagyvilág” [Ungaria și Lumea] cu 6 fl.; „Wiener Zeitung”, [Ziarul vienez] cu 10 fl.; „Neues Fremdenblatt” [Noua foaie străină] cu 8 fl.; „Die Presse” [Presa] cu 10 fl.; „Die Debatte” [Dezbaterea] cu 10 fl.; „Magyar világ” [Univers maghiar] cu 11 fl. și 50 cr.; „Politikai Hetilap” [Revistă de politică] cu 4 fl.; „Kolozsvári Közlöny” [Buletin de Cluj] cu 6 fl.; „Korunk” [Epoca noastră] cu 6 fl.; „Egérsegi Tanácsad” [Sfaturi pentru sănătate] cu 4 fl.; „Concordia” cu 5 fl.; „Budapesti

todiacon și arhidiacon de mitropolitul Stratimirovici, lângă care s-a aflat între 1834-1836. Cf. Ilarion PUȘCARIU, *Metropolia românilor ortodocși din Ungaria și Transilvania. Studiu istoric despre reînființarea metropoliei. Dimpreună cu o colecțiune de acte*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1900, p. 48, nota 1. Șaguna i-a purtat acestui mitropolit o evlavie întreaga viață, cum reiese și din faptul că a adus cu sine la Sibiu portretul acestuia, pe care l-a atârnat în „odaia I” din reședința sa arhierască. Cf. Ana GRAMA, „Andrei Șaguna și Eforia episcopescă interimale (1862-1864)”, în: *Revista Teologică*, XVIII, 4 (2008), p. 56.

³⁵ *Calendariu pe anul de obște de la Hristos 1866*, Tipografia Diecezană, Sibiu, 1866, p. 15. în Biblioteca Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu, cota 1690. Prima pagină a volumului este însemnată cu o ștampilă albastră inscripționată „Biblioteca mitropolitului Andrei 1867”.

Szemle" [Curierul de Budapesta] cu 10 fl.; „Az Országgyűlési Emlékkönyv" [Almanahul Dietei] cu 5 fl., aşadar un total de 142 florini şi 90 creiţari. În filele calendarului personal pe anul 1868³⁶ menţionează că s-a prenumerat pe semestrul al doilea al anului la următoarele gazete: „Haránk" cu 10 fl.; „Jogtudomány Közlöny" cu 6 fl.; „Pesti Napló" cu 10 fl. şi 50 cr.; „Neues Fremdenblatt" cu 6 fl.; „Wiener Zeitung" cu 9 fl.; „Familia" cu 3 fl.; „Gura satului" cu 3 fl.; „Federation" cu 7 fl.; „Kolozsári Közlöny" cu 2 fl. şi 40 cr.; „Reforma" cu 6 fl. şi 10 cr.; „Concordia" cu 5 fl. şi 10 cr.; „Albina" cu 4 fl. şi 10 cr.; „Budapesti Közlöny" cu 10 florini, în total 93 fl. şi 20 cr. la care a adăugat şi taxele poştale în valoare de 4 florini. Din calendarul din 1871 reiese că în acel an se abonase la următoarele 13 periodice: „Wiener Zeitung" cu 9 fl.; [Le] „Figaro" cu 4 fl. şi 80 cr.; „Reform" cu 10 fl.; „Neues Fremdenblatt" cu 10 fl.; „Néjnaitok lapja" cu 3 fl.; „Foaia învăţătorilor poporului" cu 3 fl.; „Pesti Napló" cu 11 fl.; „Magyar Állam" cu 9 fl.; „Budapesti Közlöny" cu 10 fl.; „Jogtudomány Közlöny" cu 6 fl.; „Kirchen- und Schulboten für das Sachsenland"; „Siebenbürger Bote"; şi „Siebenbürgisch-deutsches Wochenblatt", ziare săseşti pe care le primea probabil gratuit din moment ce nu notează contravaloarea acestora, dar nici perioada pe care se abonase³⁷.

Poliglotismul mitropolitului Andrei – expresie a dimensiunii sale intelectuale

Dimensiunea intelectuală a mitropolitului iese în evidenţă şi prin poliglotismul său reflectat nu numai prin cărţile bi-

³⁶ *Calendariu pe anul de obşte de la Hristos 1868*, Tipografia Diecezană, Sibiu, 1868. în aceeaşi bibliotecă.

³⁷ Despre însemnările olografe ale mitropolitului pe calendarele personale vezi Ana GRAMA, „Însemnări autographe în Calendare personale ale lui Andrei Şaguna (1852-1869)", în: *Transilvania*, XXXVII, 11 (2008), pp. 3-7..

bliotecii sale, după cum am observat, ci și din cuprinsul vastei lui corespondențe. Păstrată în fondul arhivei personale șaguniane și conservată la Mitropolia Ardealului din Sibiu, „Corespondența Andrei Șaguna”, cum a fost denumită generic de către echipa de istorici de la Cluj care a inițiat editarea științifică a acesteia, îl reprezintă pe omul, ierarhul, liderul politic și național, diplomatul, amicul, părintele, publicistul, polemistul Șaguna în plenitudinea personalității sale. Parcurgând aceste scrisori, parte deja editate, parte încă inedite, cuantificate undeva la peste 3500 de documente – pentru a face referire doar la cele deținute de Mitropolia de la Sibiu³⁸ –, se poate ușor observa că Andrei Șaguna vorbea și

³⁸ Pe lângă *fondul Șaguna* din ABMA, care numără aproximativ 3600 de documente, corespondența originală a ierarhului se găsește răsfrată în diferitele fonduri ale arhivelor de stat austriece, maghiare, românești, ucrainene și în cele eclesiastice sârbești și românești de pe teritoriul actual al României, Ungariei, Austriei, Serbiei și Ucrainei, ceea ce face ca efortul depistării lor să fie unul foarte mare și de durată. Legat de *fondul Șaguna* de la Sibiu trebuie precizat că acesta nu cuprinde toate documentele originale primite de ierarh și nici toate conceptele scrisorilor expediate, deoarece din lăsamântul mitropolitului s-au servit de-a lungul vremii mai mulți colaboratori și istorici care au scris despre el. Primii care au deținut documente șaguniene au fost Nicolae Popea și Ilarion Pușcariu. După ce a fost ales episcop la Caransebeș, Popea a luat cu el o parte însemnată din materialul arhivistic șagunian – pe care nu l-a mai retrocedat Sibiului – intenționând să publice mai multe volume de documente sub titlul „Memorialul” mitropolitului, din care a fost însă editat doar primul tom. După moartea sa, survenită în 1908, documentele Șaguna au fost încredințate spre păstrare arhivei consistoriului din Caransebeș, Pușcariu încercând fără succes să recupereze documentele pe seama arhivei mitropolitane de la Sibiu. O parte din acest corpus documentar aflat în arhiva Episcopiei Caransebeșului a ajuns apoi în colecția profesorului Dimitrie Cioloca fiind achiziționate ulterior de Direcția Generală a Arhivelor Statului din București. Cf. Costin FENEȘAN, „Informații noi privind revoluția din Transilvania în vara anului 1848”, în: *Sargeția*, XIV (1979), pp. 361–362, nota 3. Dintre cei care s-au folosit de documentele șaguniene, în continuare îi amintim pe Ioan Lupaș și Teodor Păcățian, cel din urmă a întrebuițat și a sustras materiale Șaguna pentru întocmirea operei sale monumentale „Cartea

scria fluent în limba latină, română – cu grafie chirilică și latină –, maghiară, germană – cu „scriere gotică”³⁹ și latină –, și sârbă. În corespondența sa cu structurile interne ale episcopiei, ulterior ale mitropoliei și diferite personalități ale vieții politice și culturale românești a utilizat limba română, iar în schimbul epistolar cu ierarhia românească și sârbească ortodoxă sau catolică din Austria și din Principatele române s-a folosit de limba maternă a persoanelor respective, după caz română, maghiară sau sârbă⁴⁰. Limba germană a fost utilizată în contactele oficiale sau personale avute cu autoritățile civile centrale vieneze – împăratul, președintele consiliului

de Aur”. O parte din documentele utilizate de Păcățian pentru „Cartea de Aur” au ajuns în colecțiile speciale ale Bibliotecii Universitare „Lucian Blaga” din Cluj-Napoca, constituind o parte din corespondența lui Șaguna cu Ioan Mețianu. Documente Șaguna se mai află, de asemenea, și în fondul arhivistic al consistoriului și al protopopiatelor depozitate în *Arhiva Mitropoliei Ardealului*, unitate separată de cea a ABMA unde se găsește fondul Șaguna inventariat de Ioan Beju. Despre chestiunea „moștenirii” documentelor șaguniene și a împărțirii acestora între Popea și Pușcariu vezi: Ilarion PUȘCARIU, *Respuns la „Observările critice” ale dlui Dr. P. Ionescu la opul Metropolia Românilor ortodoxi din Ungaria și Transilvania*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1901, pp. 16–20., iar amănunte despre arhivele mitropoliei de la Sibiu la Ana GRAMA, „Fonduri șaguniene - o moștenire inestimabilă în Arhiva Mitropoliei Ardealului”, în: *Mitropolitul Andrei Șaguna creator de epocă în istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania*, Mircea PĂCURARIU (ed.), Editura Andreiană, Sibiu, 2008, pp. 388–420..

³⁹ Denumirea germană a acestei grafii vechi este „Frakturschrift” (scrierea fracturată) fiind utilizată în formă tipărită și în variantă-manuscris în perioada secolelor XVI-XX. Detalii la Ela COSMA, „Paleografie germană”, în: *Fascinația trecutului. Omagiu istoricului Simion Retegan la împlinirea vârstei de 75 de ani*, Daniela DETEȘAN et alii (eds.), Mega-Argonaut, Cluj-Napoca, 2014, pp. 71–84..

⁴⁰ A se vedea cele cinci volume intitulate *Andrei Șaguna. Corespondența*, ediție de Nicolae BOCȘAN et alii, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2005-2011., și cele patru tomuri Laurențiu STREZA, Vasile OLTEAN (eds.), *Mitropolitul Andrei Șaguna în documentele din Șcheii Brașovului: creator de epocă în istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania*, Editura Andreiana, Sibiu, 2008.

de ministrii, ministerele de interne, de culte și instrucție publică, cancelarul Transilvaniei – sau locale ardelene – guvernatorii Transilvaniei, comesul sașilor, magistratul Sibiului, profesorii Academiei de Drept sibiene⁴¹. De limba maghiară s-a servit în corespondența sa cu amicii și colegii din adolescență și perioada studiilor universitare de la Pesta, între aceștia numărându-se fratele său Evreta, ministrul Josef Eötvös și Emanuil Gojdu⁴².

Mitropolitul Șaguna surprinde tot în ceea ce privește deschiderea sa lingvistică prin efortul întreprins în ultimii trei ani ai vieții de a studia și învăța împreună cu profesorul sas Alois Sentz limba franceză⁴³ și singur, ca autodidact, limba ebraică⁴⁴. Motivul era dezvăluit într-o corespondență privată cu Ioan cavaler de Pușcariu⁴⁵ unde ierarhul relatează că în con-

⁴¹ Vezi de exemplu: NICOLAE POPEA, *Memorialul Archiepiscopului și Mitropolitului Andrei baron de Șaguna sau luptele naționale-politice ale românilor: 1846-1873*, Institut Tipografic, Sibiu, 1889; I. PUȘCARIU, *Metropolia românilor ortodocși din Ungaria și Transilvania. Studiu istoric despre reînființarea metropoliei. Dimpreună cu o colecțiune de acte*, pp. 1–422.

⁴² A se vedea: *Anticritica brosiurei anonime publicate asupra celor două congrese naționale bisericesci din 1873 și 1874: de mai mulți deputați ai majorității congreselor dela 1873 și 1874.*, Tipografia lui S. Filtsch (W. Kraft), Sibiu, 1880; Ioan LUPAȘ, *Șaguna și Eötvös, conferință ținută în sala festivă a gimnaziului din Brașov la 6 decembrie și la Asociațiunea din Sibiu la 8 decembrie 1913*, Tiparul tipografiei Concordia, Societate pe Acții, Arad, 1913.

⁴³ N. POPEA, *Archiepiscopul și mitropolitul Andrei Baron de Șaguna*, p. 321.

⁴⁴ Andrei ȘAGUNA, „Andrei Șaguna către Ioan cavaler de Pușcariu”, Biblioteca Academiei Române (BAR), fond Corespondență generală. Din scrisorile mitropolitului Andrei Baron de Șaguna. Proprietatea Dlui Ascaniu Crișan, directorul Liceului „Moise Nicoară”, Sibiu, 25 noiembrie 1870.

⁴⁵ Era fratele lui Ilarion Pușcariu și după cum reiese din corespondența lui Șaguna, arhiereul îl considera „cel mai sincer amic” al său. A avut o carieră strălucită în sistemul administrativ și în aparatul juridic de stat din Transilvania, de la Viena și Budapesta, unde a ocupat între 1869-1890 scaunul de judecător al Înaltei Curți de Justiție. Detalii biobibliografice la: Ioan PUȘCARIU cavaler de, *Notițe despre întâmplările contemporane*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1913; Ioan PUȘCARIU,

textul atacurilor la care a fost supus în presă și în ședințele sinodului arhidiecezan din anul 1870, precum și datorită altor „fatale împrejurări”, „numai studiul limbilor este unica alinare pentru susținerea spiritului meu în stare normală, ca să nu zic pentru îndepărtarea despărțirii spirituale, care este boala cea mai înfiorătoare”⁴⁶. Mitropolitul își căuta, așa-dar, refugiul și liniștirea nu numai în rugăciune și contemplație, deci în credință, ci și în activitatea care i-a însuflețit spiritul încă din tinerețe, „cetitul cărților și studiul limbilor”, astfel, în cultură.

Călătoriile marelui ierarh – materializarea dorinței sale permanente de cunoaștere a lumii în care trăia, a culturilor și civilizațiilor Europei Central-Orientale

Nu în ultimul rând, un rol decisiv în lărgirea orizontului cultural al lui Andrei Șaguna l-au jucat călătoriile întreprinse de acesta de-a lungul întregii sale vieți. Încă din copilărie a colindat alături de mama sa Miskolțul, Pesta și Viena, spiritul celor două capitale marcându-i profund întreaga viață. La Viena a călătorit de cele mai multe ori – în 1848-1849, 1850-1851, 1853, 1854, 1857, 1858, 1860, 1862, 1863, 1864, 1865 – pentru a susține în fața Curții și a guvernanților doleanțele românilor, pentru a participa la evenimentele importante din viața familiei imperiale și pentru a lua parte la ședințele Reichsratului⁴⁷. În cursul anilor 1850-1851 a zăbovit chiar nouă luni în capitala monarhiei, participând la Conferința

Notițe despre întâmplările contemporane, ediție de Vasile de Săliște IUGA, II, Ed. Dragoș-Vodă, Cluj-Napoca, 2006; Nicolae JOSAN, *Ioan Pușcariu (1824-1912): viața și activitatea*, Alba Iulia, 1997.

⁴⁶ A. ȘAGUNA, „Andrei Șaguna către Ioan cavaler de Pușcariu”.

⁴⁷ O trecere în revistă a relațiilor ierarhului cu societatea vieneză la Nicolae DURA, „Andrei Șaguna și revendicările românești la Viena”, în: *Mitropolitul Andrei Șaguna : creator de epocă în Istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania*, Mircea PĂCURARIU (ed.), Editura Andreiana, Sibiu, 2008, pp. 121-133.

episcopilor ortodocși din Austria desfășurată între 15 octombrie 1850 - 2 iulie 1851⁴⁸. De Pesta îl leagă adolescența, perioada studiilor, prietenii, tumultul revoluției maghiare din prima parte a anului 1848, noile realități politice, începând cu 1866-1867, dar și mormintele familiei, mama sa Anastasia, fratele Evreta și sora Ecaterina fiind înmormântați în cripta familiei Grabovszky din cimitirul Kerepesi⁴⁹. De o altă capitală, de această dată bisericească, Carlovițul, se leagă devenirea sa eclesiastică ulterioară și în mod special primirea harului arhieriei. După ce o va părăsi în după masa zile de 18 aprilie 1848 pentru a păstori la Sibiu, Șaguna a revenit în „Sionul nostru”⁵⁰ – centrul eclesiastic ortodox al Austriei – de patru ori: la un sinod electoral în 1852, pe drumul de întoarcere de la Viena pentru a-l vizita pe mitropolitul Raiacici în septembrie 1857 și la Congresele Național-Bisericești din august 1864 și februarie-martie 1865, în cadrul cărora s-au negociat, în principal, termenii separației ierarhice a comunităților românești de cele sârbești și împărțirea fondurilor financiare între cele două mitropolii⁵¹.

⁴⁸ O descriere a acestei consfătuiri în Ilarion PUȘCARIU, „Tagebuch über die bischöflichen Berathungen in Wien”, în: *Documente pentru limbă și istorie*, vol. I, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1889, pp. 269–312.; și o traducere sintetică în limba română la Mihai SĂSĂUJAN, „Note de jurnal ale episcopului Andrei Șaguna – Viena (15 octombrie 1850 – 2 iulie 1851)”, în: *In Memoriam: Mitropolitul Andrei Șaguna 1873-2003*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, pp. 97–122.

⁴⁹ Ca un fiu recunoscător și frate iubitor, episcopul a așezat în anul 1849 la mormântul lor o cruce de piatră cu următoarea inscripție: „Mult iubitei sale mame Anastasia, Prea prețuitului său frate Vreta și dulcei sale surori Ecaterina. Ridică monumentul acesta Andreiu Șaguna, Episcopul Ardealului, 1849”. Ioan LUPAȘ, *Mitropolitul Andreiu Șaguna: monografie istorică.*, II, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1911, p. 20.

⁵⁰ Nicolae BOCȘAN et alii (eds.), „Andrei Șaguna către Iosif Raiacici, Sibiu, 22 mai 1858”, în: *Andrei Șaguna, Corespondența*, vol. I/2, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2007, p. 145.

⁵¹ Amănunte despre desfășurarea acestui congres la LUCIAN MIC, *Relațiile Bisericii Ortodoxe Române din Banat cu Biserica Ortodoxă Sârbă în*

Șaguna a vizitat cu diferite prilejuri și alte orașe și provincii ale Imperiului austriac și ale Principatelor române. Astfel, în vara anului 1848 s-a deplasat via Pesta și Viena la Innsbruck în Tirol pentru a înainta împăratului Ferdinand documentul celor 16 puncte blăjene. Revenit la Sibiu, va pleca din nou la cumpăna anilor 1848-1849, poposind pe la Curtea de Argeș, București, Suceava și Cernăuți – unde va reveni în 1852 alături de guvernatorul Felix Schwarzenberg pentru a-l întâlni pe împărat – în Bucovina, apoi la Olmütz în Moravia unde era refugiată Curtea imperială⁵². Pentru a-și arăta gratitudinea față de fostul împărat Ferdinand, cu aceeași ocazie a călătorit până la Praga⁵³, capitala medievală a habsburgilor, unde se retrăsese acesta în urma abdicării din 2 decembrie 1848⁵⁴. O dată înfrântă revoluția maghiară, Șaguna a revenit la Sibiu pe aproximativ același traseu poposind din nou pe la București unde s-a întâlnit cu refugiații ardeleni asigurându-i de un viitor mai bun al românilor din Transilvania⁵⁵.

a doua jumătate a secolului al XIX-lea, Presa Universitară Clujeană. Editura Episcopiei Caransebeșului, Cluj-Napoca, 2013, pp. 145–164.

⁵² Aceste peregrinări sunt detaliate de Șaguna în memoriile sale. A se vedea Andrei ȘAGUNA, *Memorii din anii 1846-1871: publicate de Consistorul Arhiepiscopiei Ortodoxe Române de Alba-Iulia și Sibiu, la aniversarea a 50-a dela Adormirea în Domnul a marelui Arhiereu*, Tipografia Arhiepiscopiei, Sibiu, 1923.

⁵³ Nicolae BOȘAN et alii (eds.), „Andrei Șaguna către Consistoriul diecezan din Sibiu, Olmütz, 5 februarie 1849”, în: *Andrei Șaguna. Corespondența*, vol. I, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2005, p. 167.

⁵⁴ Detalii despre desfășurarea acestui eveniment al abdicării împăratului Ferdinand și al încoronării tânărului Franz Joseph, precum și a principalilor factori decizionali implicați în această schimbare vezi la Stefan LIPPERT, *Felix Fürst zu Schwarzenberg eine politische Biographie*, Steiner, Stuttgart, 1998, pp. 186–191.

⁵⁵ Simion RETEGAN, „Andrei Adamovici către Timotei Cipariu, București, 2 septembrie 1849”, în: *Mișcarea Națională a românilor din Transilvania între 1849-1919. Documente (8 august 1849 – 31 decembrie 1851)*, vol. I, Centrul de Studii Transilvane. Fundația Culturală Română, Cluj-Napoca, 1996, pp. 64–65.

În deceniul neoabsolutismului și apoi în perioada liberală, episcopul a dat dovadă de o mobilitate ieșită din comun pentru arhieriei vremii sale. Călătoria spre casă de la conferința episcopilor ortodocși o face de această dată pe Dunăre pe la Orșova, apoi prin Hațeg spre Sibiu. În anul 1852 îl găsim cutreierând în lung și-n lat Transilvania cu șareta alături de împărat, în cursul vizitei sale în Principat⁵⁶, și împreună cu baronul Major Piret, comisarul imperial, pentru a împărți darul împărătesc de 30.000 de florini pe la diferitele comunități ortodoxe „spre înnoirea și înzestrarea bisericilor arse și păgubite în decursul resbelului revoluționar din anii 1848 și 1849”⁵⁷. Atunci a trecut pe la Cluj, Târgu Mureș, Gherla, Dej, Bistrița, pentru ca în anul 1853 să poposească pe la Sighișoara, Brașov și Abrud în Apuseni. O serie de călătorii i-au fost pricinuite de necesitatea de a urma o serie de tratamente balneare la băile bănațene de la Mehadia – 1856, 1864, 1867 – și Vâlcele (Elöpatak) din Covasna – 1864, 1868 – stațiune preferată a elitelor ardelenе și a boierilor din Țara Românească și Moldova⁵⁸. În vara anului 1858 (26 mai-23 august) întreprinde o lungă călătorie în scopul strângerii unei colecte pentru ridicarea unei catedrale în Sibiu. Astfel, cutreieră Banatul, trece

⁵⁶ Un raport amănunțit despre vizita împăratului în Ungaria și în Transilvania din acel an la Johann JANOTYCKH VON ADLERSTEIN, *Die Rundreise Sr. k. k. apost. Majestät Franz Joseph des Ersten durch Ungarn und Siebenbürgen im Jahre 1852; als ein Beitrag zur Geschichte unserer Tage mitgeteilt von einem Augenzeugen*, Keck & Pierer, Wien, 1852.; iar despre întâlnirea împăratului cu Șaguna în studiul lui Doru RADOSAV, „Ierarhul și Monarhul: o întâlnire admirabilă la 1852”, în: *In memoriam: Mitropolitul Andrei Șaguna: 1873-2003*, Mircea PĂCURARIU (ed.), Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, pp. 133–143.

⁵⁷ Vezi un exemplar al formularului darului împărătesc înmănat preotului Zaharia Tătar din Daneș în 30 mai 1852, în Elena MIHU, „Pătimirile preotului Ioan Brândeș din Daneș în anul 1849”, în: *Angustia*, I, 1 (1996), p. 88.

⁵⁸ Pentru detalii vezi Nicolae MOLDOVAN, „Stațiunea Vâlcele și personalitățile românești de seamă care au poposit aici în secolul XIX-XX”, în: *Angustia*, I, 1 (1996), pp. 329–332.

pe la Neoplata (Novisad), prin anticul Sirmium (Sremska Mitrovica), ajunge la Pesta și Viena – unde participă la botezul principelui Rudolf – de unde va coborî până la bogata comunitatea ortodoxă greco-sârbească din portul Triest⁵⁹, unde s-a întâlnit cu arhiducele Ferdinand Maximilian și arhiducesa Sarolta de la care a primit o donație de 1000 de florini, iar de la arhimandritul Ignatie Agatangelos, parohul comunității ortodoxe grecești triestene, 20 florini⁶⁰. În același port de la Marea Adriatică, mitropolitul și-a făcut în anul 1867 o asigurare de viață la compania „Assicurazioni Generali” de 100.000 de florini, pentru care s-a obligat să plătească în primii cinci ani suma de 8000 florini anual⁶¹. Ultimele călătorii mai lungi în afara Transilvaniei au fost întreprinse între anii 1866-1868 cu prilejul unor consfătuiri politice, prilejuite de reorganizarea monarhiei și de întrunirea noii diete maghiare, participând la ceremonia de la Pesta a încoronării lui Franz Joseph și a Elisabetei ca regi ai Ungariei⁶², la lucrările Casei Magnaților, în plenul căreia a susținut un discurs fulminant, în 16 mai 1868, în care explica rațiunile înființării mitropoliei și pleda pentru recunoașterea acesteia de către autoritățile de stat, ceea ce s-a și împlinit în cadrul aceleiași ședințe⁶³.

⁵⁹ În Triest a existat o comunitate ortodoxă puternică formată din negustori și comercianți greci și sârbi, dar nu e exclus să fi fost și aromâni printre ei, organizați între 1751-1782 într-o singură parohie arondată episcopiei de Karlovac. În urma unor conflicte legate de limba liturgică comunitatea se segreghează pe criterii etnice și iau naștere două parohii distincte, cu două biserici. Amănunte la Dušan KAŠIĆ, „Die griechisch-serbische Kirchensymbiose in Norddalmatien vom XV. bis zum XIX. Jahrhundert”, în: *Balkan Studies*, 15 (1974), pp. 21–48.

⁶⁰ „Austria”, în: *Telegraful Român*, 24 iulie 1858, anul VI, nr. 30, Sibiu, p. 119.

⁶¹ *Österreichisches Staatsarchiv, Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Ministerium des Äußern, Informationsbureau, IB-Akten, Konfidentenberichte (1848-1892)*, Karton 22, litera Sch.

⁶² *Gazeta Transilvaniei*, anul XXX, nr. 43, Brașov, pp. 169–170.

⁶³ Vezi discursul lui Șaguna la N. POPEA, *Archiepiscopul și mitropolitul Andreiu Baron de Șaguna*, pp. 149–153.

Spirit pragmatic, Șaguna a profitat de toate aceste peregrinări spre Viena sau Pesta pentru a poposi în diferite localități rurale românești de pe traseu și pentru a intra în dialog personal și direct cu păstoriții săi, pentru a le asculta problemele, necazurile sau bucuriile și împlinirile, luând astfel contact în mod nemijlocit cu realitățile societății românești⁶⁴. Deși în călătoriile de interes național-politic și în vizitele pastorale întreprinse în aria geografică a Eparhiei Ardealului, sursele documentare indică mai ales faptul că ierahul Andrei a poposit cu precădere în orașe, la Alba Iulia, Cluj⁶⁵, Deva⁶⁶, Orăștie, Hunedoara, Sighișoara⁶⁷, Târgu Mureș⁶⁸, Reghin, Bistrița, Mediaș, Sebeș, Făgăraș, Turda⁶⁹, Brad,

⁶⁴ Desebit de interesantă este întâmplarea petrecută în primăvara anului 1862, când, pe drumul dintre Cluj și Oradea, Șaguna s-a oprit să schimbe caii de la trăsură, pe Valea Crișului Repede în comuna Negreni, ocazie folosită pentru a vizita noua biserică și pentru a-i felicita pe săteni deoarece au zidit „cea mai mare și mai frumoasă biserică” pe șoseaua dintre cele două mari orașe. Localnicii nu au pierdut ocazia de a-și spune oful și dorința de a avea în frumosul turn și un ceas, pentru care însă nu le-a mai rămas nicio economie. Se pare că Șaguna a fost sensibilizat de locuitorii comunei, deoarece pe drumul de întoarcere a adus cu sine un orologiu potrivit, care a fost așezat în turla bisericii, unde se află și astăzi. Cf. N. POPEA, *Archiepiscopul și mitropolitul Andrei Baron de Șaguna*, p. 172; Vasile ROMIȚAN, „Urmele lui Șaguna la Negreni”, în: *În drumător Bisericesc*, 1980, pp. 226–228.

⁶⁵ Mircea-Gheorghe ABRUDAN, „Mitropolitul Andrei Șaguna și Clujul”, în: *Tabor*, V, 9 (2011), pp. 100–115.

⁶⁶ Carmen ALBERT, „O vizită a lui Andrei Șaguna la Deva în 1848”, în: *Sargeția*, XXVIII–XXIX (2000–1999), pp. 19–25.

⁶⁷ *Telegraful Român*, 16 septembrie 1853, anul I, nr. 73, Sibiu, p. 286.

⁶⁸ Elena MIHU, „Vizita lui Andrei Șaguna în biserica de lemn din Târgu Mureș”, în: *Anuarul Arhivelor Mureșene*, I (2002), pp. 120–136; Elena MIHU, „Episcopul Andrei Șaguna în Târgu Mureș (1848–1852). Contribuții documentare”, în: *Transilvania*, XXXVII, 8–9, pp. 81–87.

⁶⁹ La Turda a avut loc sinodul electoral din 1–2 decembrie 1847, care a înaintat împăratului propunerile clerului ardelean pentru ocuparea scaunului episcopal vacant. Detalii despre acest sinod oferă N. POPEA, *Archiepiscopul și mitropolitul Andrei Baron de Șaguna*, pp. 29–37.

Zlatna, Câmpeni, Blaj, Avrig⁷⁰, Oradea⁷¹ și Arad⁷², dar de cele mai multe ori în cel mai puternic și înstărit colț al ortodoxiei transilvane, la Brașov⁷³, realizând anumite asocieri și deducții, se poate observa în mod evident că nu a scăpat din vedere nici lumea satelor românești⁷⁴. Până acum au fost documentate descinderile la Tilișca⁷⁵, Boița și Porcești în Mărginimea Sibiului⁷⁶, în zona Hațegului și Hunedoarei⁷⁷,

⁷⁰ În ultimii ani ai vieții mergea la castelul lui Bruckenthal de la Avrig aproape săptămânal ca oaspete al baronului Franz Freiherr von Mylius (1827-1904). Cf. I. PUȘCARIU, *Din anii ultimi ai vieții mitropolitului Andrei baron de Șaguna, despre boala și moartea lui*, în *Mitropolitul Andrei baron de Șaguna. Scriere comemorativă la serbarea centenară a nașterii lui*, p. 416.

⁷¹ Îndreptându-se spre Viena, Șaguna a poposit alături de Popea la Oradea în 20 februarie 1862. Cu acest prilej a vizitat „biserica cu lună”, comandând și donând un baldachin „pentru ca prin acest dar să aibă o legătură duhovnicească cu Oradea”, donația sa purtând următoare inscripție: „Excelența Sa Preasfințitul Domn Andrei Baron de Șaguna, Arhiepiscop și Metropolit al Românilor din Ungaria și Ardeal au dăruit Bisericii gr. răs. ort. cu hramul Adormirea Maicii Domnului din Oradea Mare acest la baldachin la anul 1867”. A se vedea: Nicolae FIRU, *Monografia bisericii Sfintei Adormiri (Biserica cu lună) din Oradea*, Editura Diecezană, Oradea, 1934, p. 65.

⁷² *Telegraful Român*, 28 aprilie 1863, anul XI, nr. 35, Sibiu, pp. 138–139.

⁷³ O sinteză a relațiilor lui Șaguna cu orașul de sub tâmpa în lumina materialelor arhivistice brașovene a realizat Vasile OLTEAN, „Cronologia vieții marelui ierarh Andrei Șaguna prin prisma documentelor din Șcheii Brașovului”, în: *Revista Teologică*, XVII, 4 (2008), pp. 79–104.

⁷⁴ Din cuprinsul calendarelor diecezane tipărite la Sibiu se poate vedea unde erau plasate stațiile poștale și mijlocul locomotor cu care și episcopul a realizat cele mai multe călătorii. Astfel, pe principalele trei rute care legau orașele ardelenene existau în anul 1862 între Sibiu și Bistrița, 11 poște, între Sibiu și Cluj, 10 poște, iar între Sibiu și Brașov 7 stații poștale. Cf. *Calendarul pe anul de obște de la Hristos 1862*, Tipografia diecezană, Sibiu, 1862, pp. 77–78.

⁷⁵ Rolf KUTSCHERA, „Îndrumările date de vicarul general Andrei Șaguna tilișcanilor cu prilejul vizitațiunii canonice din 19/7 iulie 1847”, în: *Anuarul Institutului de Istorie din Cluj*, VIII (1942 1939), pp. 373–374.

⁷⁶ „O plăcută aducere aminte”, în: *Telegraful Român*, 31 august 1869, anul XVII, nr. 60, Sibiu, p. 246.; Visarion BĂLȚAT, „O vizită a lui Andrei

la Ferendia în Câmpia Bârzavei⁷⁸, la Oravița în Banatul de Munte⁷⁹, în ținuturile Apusenilor în comunele Bucium, Abrud Sat și Cărpiniș – cu prilejul sărbătorilor Botezului Domnului din anul 1847 când a fost mandatat de guvernul să sprijine pacificarea zonei în urma răzmerițelor suscitade de Ecaterina Varga⁸⁰ –, în Călata Mare lângă Huedin – în cursul anului 1852 cu ocazia împărțirii darului împărătesc, prilej cu care l-a instalat pe Gavril Moldovan administrator protopopesc al tractului Clujului de Sus⁸¹ –, în regiunea Bistriței și a Solnocului – unde a „slujit Sf. Liturghie, a predicat și a ținut sobor cu preoțimea tractuală” în data de 15-16 iunie 1854 pentru a alege un nou protopop⁸² –, pe Târnava Mare, la Daneș, în 30 mai 1852 – cu ocazia împărțirii celor 100 de florini din quantumul darului împărătesc dedicat despăgubirilor suferite de obștile românești în perioada revoluției pașoptiste⁸³ – și, desigur, la Rășinari, comunitate

Șaguna în două sate din Mărginime: Boița și Porcești (Turnu Roșu)”, în: *Telegraful Român*, 2008, Sibiu, p. 5.

⁷⁷ Florin DOBREI, „Legăturile lui Andrei Șaguna cu românii ortodocși hunedoreni”, în: *Mitropolitul Andrei Șaguna : creator de epocă în Istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania*, Mircea PĂCURARIU (ed.), Editura Andreiana, Sibiu, 2008, pp. 359–367.

⁷⁸ Gherga TRĂILĂ, „Popasul mitropolitului Andrei Șaguna și al altor ierarhi la Ferendia”, în: *Altarul Banatului*, VI, 10–12 (1995), pp. 91–93.

⁷⁹ Lucian MIC, „Argument”, în: *Reprezentări iconice ale sfântului ierarh Andrei Șaguna în bisericile Episcopiei Caransebeșului*, Caransebeș, 2012, p. 3.

⁸⁰ Cf. Gelu NEAMȚU, „Adevărul atestat de documente privind «incidentul» Andrei Șaguna-Ecaterina Varga (1847)”, în: *In memoriam : Mitropolitul Andrei Șaguna: 1873-2003*, Mircea PĂCURARIU (ed.), Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, pp. 64–70.

⁸¹ Cf. Gavril CONDOR, „Condica parohiei ortodoxe Călata Mare”, în: *Călățele*, Vasile LECHINȚAN (ed.), Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2006, p. 79.

⁸² *Telegraful Român*, 19 iunie 1854, anul II, Nr. 48, Sibiu, p. 189.

⁸³ Vezi formularul tipizat – în originalul chirilic și transcriere modernă – al darului împărătesc conferit parohiei din Daneș în 30 mai 1852, formular completat și semnat olograf de Andrei Șaguna, apoi de comisarul

față de care s-a simțit cel mai atașat. De „creștinii cu bună stare” din această obște a fost ajutat financiar în mai multe rânduri și momente de necesitate, acolo a slujit de nenumărate ori, în mijlocul rășinărenilor l-a hirotonit pe Ioan Popasu episcop al Caransebeșului de praznicul împărătesc al Adormirii Maicii Domnului din 15 august 1865⁸⁴ și lângă biserica cea mare din această localitate românească a hotărât să fie înmormântat⁸⁵.

Într-o perioadă în care papa Grigore al XVI-lea (1831-1846), intrat în istorie cu replica celebră, „Chemin de fer, chemin d'enfer” (Cale ferată, cale spre iad)⁸⁶, profesorul, arhimandritul și mitropolitul ortodox Andrei Șaguna nu s-a eschivat în a folosi acest nou mijloc de transport oferit de „drumul de fier”. Deși nu s-a bucurat de acest avantaj al mișcării mai rapide decât de la Arad și Oradea spre Pesta începând cu anul 1858, când s-au finalizat tronsoanele ferate respective – înspre Transilvania (Cluj și Alba Iulia) aceste legături pătrunzând abia la sfârșitul anului 1870⁸⁷ – ierarhul a folosit cu încredere acest mijloc de locomotie⁸⁸.

imperial Piret Major, în E. MIHU, „Pătimirile preotului Ioan Brândușe din Daneș în anul 1849”, pp. 88, 92.

⁸⁴ *Telegraful Român*, 19 august 1865, anul XII, nr. 65, Sibiu, pp. 256–257.

⁸⁵ Carmen OLTEANU, „Șaguna și Rășinariul”, în: *Bicentenarul nașterii Mitropolitului Andrei Șaguna*, Dumitru ACU et alii (eds.), Editura Asociațiunii Astra, Sibiu, 2010, pp. 204–212.

⁸⁶ Cf. Dorin STĂNESCU, „În două secole, doar trei papi au călătorit cu trenul”, <<https://www.historia.ro/sectiune/general/articol/in-doua-secole-doar-trei-papi-au-calatorit-cu-trenul>>, 12 noiembrie 2014.

⁸⁷ Ioan LUMPERDEAN et alii, „Economie și structuri sociale”, în: *Istoria Transilvaniei. De la 1711 până la 1918*, vol. III, Academia Română. Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2008, p. 522.

⁸⁸ De exemplu, din Calendarul diecezan pe anul 1862 se poate constata că o călătorie cu șareta și trenul de la Sibiu la Viena trecea prin Sebeș, Orăștie, Deva, Dobra, Lugoj, Timișoara, Seghedin, Buda, Raab și dura 57 de ore și jumătate. Tabelul reprezintă o sursă istorică foarte prețioasă, pentru că arată locurile poștelor unde se schimbau caii și implicit localitățile unde se făcea o scurtă pauză. Cf. *Calendariu pe anul de obște de la Hristos 1862*, p. 77.

Cel mai mult a călătorit însă cu șareta atât pe friguri năprasnice, ca în ianuarie 1849 când a trecut munții spre București, cât și în atmosfera caniculară a lunilor de vară din pusta ungară. Se pare că în cursul acestor peregrinări nu a fost lipsit nici de unele peripeții și chiar accidente care i-au putut pune viața în pericol, însă Dumnezeu l-a ferit mereu, scăpând nevătămat⁸⁹.

Concluzii

Profilul intelectual al mitropolitului Andrei Șaguna, reconstituit mai ales prin prisma varietății titlurilor bibliotecii sale, al cărei conținut este analizat în premieră pe baza inventarului manuscris al arhimandritului Ilarion Pușcariu, relevă orizontul cultural vast al sfântului ierarh transilvănean, un orizont reprezentativ pentru o personalitate bisericească și politică din Europa Centrală a veacului al XIX-lea. Una din trăsăturile marelui arhiereu a fost dorința sa permanentă de cunoaștere a lumii în care trăia, a culturilor și civilizațiilor europene, aspirație afirmată și prin numeroasele călătorii pe care le-a efectuat în diversele provincii ale vastului Imperiu Austriac și în Principatele române. Aceste călătorii evocă atât dinamismul și puterea de a acționa, atunci când era nevoie, pe lângă cele mai înalte autorități ale lumii

⁸⁹ Ioan cavaler de Pușcariu consemnează în memoriile sale că pe drumul de întoarcere de la Cluj la Sibiu, la începutul lunii decembrie 1865, după lucrările dietei clujene, aflat „într-un car de poștă cu Șaguna și cu servitorul acestuia Simon” au trecut prin următoarea pățanie: „Când eram în vârful dealului între Apold și Săliște, unde mai mulți lucrători diregeau drumul, caii dela căruța poștii se speriară de o zeghe neagră, ce o lăsa un lucrător de marginea drumului, și căruța poștii se răsturnă cu noi. De abia puturăm să ieșim. Nu e semn bun de cele ce am isprăvit la Cluj – zisei eu. – Ba e semn bun răspunse Șaguna că nu ne-am răsturnat în prăpastia – ce se începea tocmai lângă locul răsturnării”. I. PUȘCARIU cavaler de, *Notițe despre întâmplările contemporane*, p. 94, nota 1.

bisericești sau ale statului, cât și o filosofie, aceea de a fi prezent acolo unde era necesar când împrejurările o cereau, de a se pune în slujba națiunii și a bisericii sale.

Privită din această perspectivă, a cărturarului, a poliglotului, a călătorului neobosit, personalitatea Sfântului Ierarh Andrei Șaguna mitropolitul Transilvaniei se descoperă într-o altă lumină decât cea în care obișnuiseră istoricii și teologii să-l înfățișeze. Ierarhul, teologul, liderul națiunii și al Bisericii, politicianul sau abilul diplomat a întruchipat toate aceste ipostaze, fără a putea fi însă circumscris doar uneia dintre ele, profilul său cultural înfățișându-l ca pe un veritabil „homo europaeus”, cu un orizont deopotrivă ecumenic și imperial, cum puțini dintre contemporanii săi ardeleni l-au avut.

Negocieri diplomatice ale Legației României din Constantinopol cu Patriarhia Ecumenică pentru autonomia bisericească a schitului românesc Prodromu de la Muntele Athos (1870-1890)

MIHAI SĂSĂUJAN

Abstract: The theme of the diplomatic negotiations of the Romanian Legation of Constantinople with the Ecumenical Patriarchate of Constantinople regarding the church autonomy of the Romanian hermitage Prodromu from Athos in relation to the Greek monastery the Great Lavra, in the years 1870-1890, represent a new topic in the Romanian historiography and it belongs to the general context of Church-State relationship in Romania in the second half of the nineteenth century. That is why the present study wants to present, relying on a unique documentary material found in the Archive of the Ministry of Foreign Affairs in Bucharest, the diplomatic negotiations conducted by the Romanian Legation with the Ecumenical Patriarchate of Constantinople between the years 1870-1890 regarding the church autonomy of the Romanian hermitage Prodromu from Athos. The negotiations of the Romanian diplomatic state representatives with the ecumenical Patriarch of Constantinople Ioachim II and Ioachim III, in the years 1870-1890, clearly highlights the significance of the state political intervention to protect and preserve the national church autonomy of Prodromu hermitage. The hope of the Romanian monks, namely to be recognized their national community right, was justified by numerous Romanian

aids made towards Athos throughout the Middle Ages. The national-political reason, in the diplomatic action of the Romanian state authorities was the "prosperity of the Romanian interest in the Balkans".

Keywords: Prodromu, Ecumenical Patriarchate, negotiations, autonomy, Romanian hermitage.

Preliminarii

TEMA NEGOCIERILOR DIPLOMATICE ALE LEGAȚIEI Române din Constantinopol cu Patriarhia Ecumenică din Constantinopol referitoare la autonomia bisericească a schitului românesc Prodromu din Muntele Athos în relație cu mănăstirea grecească Marea Lavră, în anii 1870-1890, constituie un subiect inedit în istoriografia bisericească românească și se înscrie în contextul general al relației Stat-Biserică din România, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea¹.

Statul național român modern a fost interesat de o Biserică națională bine consolidată și independentă de vreo altă „chiarhie străină”². Biserica Ortodoxă Română devenea o instituție de stat prin care statul se legitima și se consolida³. Începea acum un proces dificil și îndelungat, la nivelul corespondenței și al negocierilor diplomatice politice-bisericești cu Patriarhia Ecumenică, de trecere de la stadiul proclamării autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române, din partea

¹ În ultimii ani, istoriografia laică a înregistrat două lucrări documentare de excepție pe tema vieții bisericești a românilor din Peninsula Balcanică și de la Muntele Athos în secolele XIX-XX: Adina BERCIU-DRĂGHICESCU, Maria PETRE, *Școli și biserici românești din Peninsula Balcanică: documente (1864-1948)*, Editura Universității din București, București, 2004; Adina BERCIU-DRĂGHICESCU, Maria PETRE, *Schituri și chilii românești de la Muntele Athos: documente (1852-1943)*, 2008.

² Decretul de înființare a autorității sinodale centrale din România, la 3 decembrie 1864.

³ 20 aprilie 1885. *Adresa Ministrului Cultelor, Dimitrie A. Sturdza, către Ministrul Plenipotențiar al României la Constantinopol, George Michael Ghika: „Biserica Ortodoxă e la noi Biserică de Stat, adică o instituțiune stabilită prin legea organică a statului”*. *Arhiva Ministerului Afacerilor Externe (AMAE), Fond Constantinopol, Dosar 271*.

statului român, la 3 decembrie 1864, la cel al recunoașterii ei canonice, din partea Patriarhiei Ecumenice, la 25 aprilie 1885. Tema autonomiei bisericești și naționale a schitului Prodromu din Muntele Athos a fost parte a acestor negocieri, exprimând interesul de stat pentru consolidarea școlilor și a bisericilor românești din Peninsula Balcanică în acest timp.

Status quaestionis: fondarea schitului Prodromu și raporturile sale cu mănăstirea Marea Lavră și cu Mitropolia Moldovei

Actele fondaționale din iunie 1820 și septembrie 1852 și singhiliul patriarhal din iunie 1856, consfințeau înființarea schitului românesc Prodromu pe teritoriul mănăstirii grecești Marea Lavră din Muntele Athos. De la început, schitul s-a bucurat de numeroase ajutoare financiare din partea autorităților de stat și bisericești din Moldova și Muntenia, având sprijinul domnitorilor Grigorie Ghica al Moldovei și Alexandru Dimitrie Ghica al Țării Românești. În anul 1871, principele României Carol I, dădea un hrisov acestui schit prin care îl recunoaștea ca comunitate românească, asigurându-l de protecția țării în cazuri necesare⁴.

În decursul timpului, între schitul Prodromu și mănăstirea Marea Lavră au apărut unele neînțelegeri cu privire la drepturile schitului și la raporturile sale legale față de această mănăstire. Marea Lavră voia

„să-și impună autoritatea și controlul direct asupra schitului, să-l considere ca un așezământ monahal cu totul dependent de ea, să dicteze regulile de conduită comunității chinoviale, să-i prescrie atât felul în care trebuie să se administreze cât și numirea ce trebuie să poarte. Schitul Prodromu, pe de altă

⁴ Victor Ieromonahul, Ghedeon Ieromonahul, *Memoriu și informațiuni în scurt extrase din acte autentice în chestia schitului chinoviu românesc Prodromu din Sf. Munte Athos față cu mănăstirea grecească Lavra*, Tipografia Națională, București, 1882.

parte, întemeindu-se pe vechile sale documente de proprietate și pe hrisoavele de fundațiune ale domnilor români, revendica față de Marea Lavra, drepturile și prerogativele sale de autonomie. El voia să conserve caracterul său de schit românesc și independența sa, de care s-a bucurat întotdeauna, în ce privește administrarea intereselor lui materiale și religioase”⁵.

Aceste neînțelegeri se datorau mai cu seamă intrigilor monahilor moldoveni separatiști Nifon, fostul stareț al schitului, și Nectarie, care, contrar voinței și intereselor întregii comunități, doreau să încredințeze Marii Lavre, administrarea intereselor aceluia schit. În anul 1876, schitul Prodromu a obținut o hotărâre din partea Patriarhiei din Constantinopol, prin care i se recunoșteau toate drepturile anterioare, i se permitea să poarte numele de schit românesc și să întrebuințeze în relațiile sale oficiale sigiliul cu acest nume. Marii Lavre „i se conserva numai dreptul de a instala pe diachiul ales de comunitatea schitului și de a primi o dare anuală (embatic), ca fostă proprietară a terenului pe care era clădit schitul”⁶. Un alt singhiliu patriarhal emis în anul 1881 avea să tulbure din nou relațiile dintre cele două comunități pentru următorii ani, pacea dintre acestea parafându-se abia în anul 1889.

În anii 1850-1875, mitropoliții Moldovei au pretins dreptul exclusiv de jurisdicție asupra schitului Prodromu, acest lucru determinând reacții la nivelul Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române și la nivelul Patriarhiei Ecumenice. Potrivit unei „sinodicești scrisori” a mitropolitului Moldovei Sofronie Miclescu (1851-1860), călugăriile sau hirotoniile de la schitul Prodromu trebuiau să aibă acordul mitropolitului

⁵ 14 decembrie 1882. *Adresa Ministrului Afacerilor Externe, Dimitrie A. Sturdza, către Ministrul Plenipotențiar al României la Constantinopol, P. Mavrogheni, în AMAE, Fond Constantinopol, Dosar 276.*

⁶ 14 decembrie 1882. *Adresa Ministrului Afacerilor Externe, Dimitrie A. Sturdza, către Ministrul Plenipotențiar al României la Constantinopol, P. Mavrogheni, în AMAE, Fond Constantinopol, Dosar 276.*

Moldovei. Starețul ales de comunitatea monahală trebuia să primească recunoașterea mitropolitului Moldovei și a domnitorului Moldovei. În administrarea schitului, starețul trebuia să ceară „povățuirea cuvenită de la chiriarhia ierarhică a Moldovei”. Aceste prevederi se înscriau în rândul datoriilor „către viața monahală și către înaltele cârmuri bisericești și politicești ale Moldovei, sub a căreia putere și stăpânire veșnică se află schitul Prodromu”. Monahii români athoniți, „după canoane, erau supuși pământeni către chiriarhia ierarhică a țării, și după legi, către domnitorul ei”⁷. În anul 1870, mitropolitul Moldovei Calinic Miclescu (1865-1875) a pretins, în continuare, dreptul de jurisdicție asupra schitului, cerând superiorului Nifon care demisionase, să se întoarcă în schit și să-și preia din nou funcția avută. La 16 noiembrie 1870, trimitea o carte pastorală schitului „moldo-român” în care îndemna la reprimirea lui Nifon ca superior, alegerea monahului Damian în postul de superior urmând să rămână nulă și desființată ca și când n-ar fi fost. În anii 1875 și 1876, mitropolitul Calinic Miclescu, devenit între timp, mitropolit primat, a susținut în continuare cauza călugărilor separatiști Nifon și Nectarie⁸.

La 25 mai 1873, Sinodul Bisericii Ortodoxe Române își exprima poziția față de pretențiile de jurisdicție ale mitropolitului Moldovei și Sucevei asupra schitului românesc⁹. Constatând că schitul „Prodromul”, deși fondat de călugări români moldoveni și cu ajutoare de la românii din Moldova și Muntenia, se afla sub jurisdicție bisericească străină și luând în considerație canoanele bisericești care mărgineau

⁷ 24 octombrie 1872. *Scrisoarea mănăstirii Lavra către mitropolitul Nifon al Ungrovlahiei*, în AMAE, Fond Constantinopol, Dosar 276.

⁸ 17 noiembrie 1875. *Scrisoarea Mitropolitului Primat Calinic Miclescu către Arhiepiscopul Chiril de la Arnaut – Chioi, Constantinopol*; 1876, decembrie 14. *Copie după adresa Mitropoliei Ungrovlahiei sub nr. 2.748 din 14 decembrie 1876 către Ministerul Cultelor*, în AMAE, Fond Constantinopol, Dosar 276.

⁹ *Schitul românesc din Sfântul Munte. Documente de la întemeierea schitului și până astăzi*, București, 1828, pp. 63–65.

autoritatea ierarhilor doar pentru teritoriul eparhiilor supuse jurisdicției lor, sinodul a stabilit că singurul drept al autorității bisericești din România era acela de a ști doar cine este superiorul legal al schitului, pentru a ști cui să încredințeze ajutoarele care vor proveni din țară. Niciunul dintre ierarhii României nu putea să-și însușească dreptul de a pune și depune pe superiorii schitului românesc de la Muntele Athos. Superiorul de atunci al schitului, Damian, era recunoscut în mod legal de autoritățile bisericești și de stat românești, guvernul român putând să îi încredințeze sumele destinate prin buget pentru întreținerea schitului. Recunoașterea superiorului schitului de la Muntele Athos, mai întâi, de către mitropolitul primat, era considerată a fi expresia „consecinței necesare a unității Bisericii Române și a pozițiunii ce legea a creat acestui ierarh în statul român. Mitropolitul Moldovei putea continua la rândul său, fără toată împiedicarea, a proteja și a bineface după putință acel schit românesc din străinătate, contribuind cu tot zelul arhipăstoresc la buna ordine și la prosperitatea lui”¹⁰.

II. Negocierile diplomatice ale Legației Române din Constantinopol pe lângă Patriarhia Ecumenică pentru recunoașterea autonomiei bisericești a schitului Prodromu

Tensiunile interne înregistrate în schitul Prodromu, determinate de acțiunile separatiste ale călugărilor Nifon și Nectarie, fondatori ai schitului, și instrumentalizate în interes propriu de Marea Lavră, au determinat autoritățile guvernamentale din România să inițieze demersuri diplomatice pe lângă Patriarhia Ecumenică pentru rezolvarea situației conflictuale existente. Chestiunea de la schitul Prodromu nu era una exclusiv bisericească, ci avea și conotații

¹⁰ *Schitul românesc din Sfântul Munte. Documente de la întemeierea schitului și până astăzi*, p. 65.

politice-naționale. Agenții diplomatici¹¹ ai României de la Constantinopol acreditați pe lângă Înalta Poartă au avut dificila misiune de a interveni pe lângă patriarhii ecumenici în susținerea cauzei românești de la Muntele Athos.

Intervenții diplomatice pe lângă patriarhul ecumenic Ioachim II (1873-1878)

La 18/30 noiembrie 1874, agentul diplomatic al României, acreditat pe lângă Înalta Poartă, generalul Ioan Ghica, se adresa Ministrului Cultelor și Instrucțiunii Publice din București, Titu Maiorescu, invocând necesitatea soluționării afacerii schitului Prodromu, „pentru a se putea pune capăt neînțelegerilor ce au dat naștere, nu numai urii ce există astăzi între numiții călugări români, ci și intervenirii Lavrei grecești din Sf. Munte, intervențiune ce poate avea de rezultat pierderea mănăstirii române în folosul grecilor”¹².

În anul 1875, Ministrul Cultelor și Instrucțiunii Publice, Titu Maiorescu¹³ și Ministrul Afacerilor Externe, Vasile Boerescu¹⁴, solicitau agentului diplomatic al României de la

¹¹ După înființarea Legației Române din Constantinopol, la 4/16 noiembrie 1878, agenții diplomatici au funcționat în calitate de trimiși extraordinari și miniștri plenipotențieri ai României pe lângă Înalta Poartă la Constantinopol.

¹² 18 noiembrie 1874. *Adresa Agentului Diplomatic al României la Constantinopol, I. Ghica, către Ministrul Cultelor și Instrucțiunii Publice, Titu Maiorescu, în AMAE, Fond Constantinopol, Dosar 276.*

¹³ 22 aprilie 1875. *Adresa Ministrului Cultelor, Titu Maiorescu, către Agentul Diplomatic al României la Constantinopol, I. Ghica: în AMAE, Fond Constantinopol, Dosar 276: „Am onoarea a vă ruga, Domnule Agent, să binevoiți a interveni pe lângă Patriarhie pentru ca Cuviosul Ieromonah Damian să-și poată îndeplini datoriile postului de Superior al Schitului Românesc din Muntele Athos, pentru care este ales de comunitatea de acolo”.*

¹⁴ 5 mai 1875. *Adresa Ministrului Afacerilor Externe, Vasile Boerescu, către Agentul Diplomatic al României la Constantinopol, I. Ghica, în AMAE, Fond Constantinopol, Dosar 276: „Vă rog Domnule Agent, să binevoiți a*

Constantinopol, intervenția pe lângă patriarhul ecumenic pentru rezolvarea chestiunii respective. Ministrul Afacerilor Externe atașa la adresa sa și o scrisoare tradusă în limba greacă a mitropolitului primat Nifon din 25 aprilie 1875, prin care se solicita patriarhului, o analiză corectă a situației comunității românești athonite, în sensul recunoașterii superiorului Damian și al depășirii argumentării artificiale legate de diferențele dintre moldoveni și munteni¹⁵.

Intervențiile agentului diplomatic au întâmpinat rezistența categorică a patriarhului Ioachim II. Cu privire la solicitarea guvernului României de respingere a reclamațiilor călugărilor Nifon și Nectarie, care ar fi dus în eroare Patriarhia asupra stării reale existente în schit și ar fi dus la schismă între călugări de acolo, aceasta menționa documentele fondationale din iunie 1820 și septembrie 1852 și singhiliul patriarhal din iunie 1856, existente în arhivele Patriarhiei, potrivit cărora schitul era moldovenesc cu drept de a avea întotdeauna dichiu moldovenesc, având „sigiliul schitului moldovenesc al scumpei Lavra”.

Tendința ulterioară a valahilor de a preface schitul moldovenesc în chinovie română, de a institui un comitet de administrație, de a schimba vechiul sigiliu cu un altul purtând numele de chinoviu român, și de a alege un dichiu

stăruie pe lângă Sfinția Sa Părintele Patriarh pentru a se pune capăt anarhiei ce domnește în schit și a se introduce într-însul ordinea legală stabilită de mai înainte prin Documente și hrisoave Domnești”.

¹⁵ 25 aprilie 1875. *Scrisoarea Mitropolitului Primat Nifon către Patriarhul Ecumenic, Ioachim II*: „De unde deodată această piatră care separă România în Valahia și Moldova, de unde această deosebire între valahi și moldoveni care sunt de aceeași origine, au aceeași limbă, aceeași religie, aceleași obiceiuri, aceeași autoritate politică și bisericească. Oare moldovenii și valahii nu se bucură de aceleași drepturi, nu se judecă cu aceleași legi, nu sunt supuși la aceleași autorități, nu sunt și se numesc frați, nedeosebindu-se nicidecum într-un nimic? Cine mai poate vorbi acum de Moldova și Valahia după ce unirea acestor Principate este un fapt recunoscut de toți în toată lumea?”, în *AMAE, Fond Constantinopol*, Dosar 276.

până când încă trăiesc ctitorii, era contrară cu documentele organice ale acelui stabiliment, urmărind răsturnarea bazelor fundațiunii¹⁶.

În pofida acestei argumentații categorice, în anul următor, în luna martie 1876, sinodul Patriarhiei Ecumenice, sub conducerea aceluiași patriarh, emitea un singhiliu prin care i se recunoșteau schitului Prodromu, toate drepturile anterioare, i se permitea să poarte numele de schit românesc iar Marii Lavre i se conserva numai dreptul de a instala pe dichiul ales de comunitatea schitului și de a primi o dare anuală (embatic), ca fostă proprietară a terenului pe care era clădit schitul¹⁷. Era recunoscută validitatea alegerii superiorului Damian și contestate acțiunile călugărilor Nifon și Nectarie.

La 9 aprilie 1877, patriarhul Ioachim II trimitea o adresă agentului diplomatic Ioan Ghica, prin care își exprima nemulțumirea față de imixtiunea mitropolitului primat român Calinic Miclescu în chestiunile privitoare la schitul Prodromu care țineau exclusiv de jurisdicția Patriarhiei Ecumenice și erau în afara competenței autorității eclesiastice românești¹⁸.

¹⁶ 26 mai 1875. *Adresa Patriarhului Ecumenic, Ioachim II, către Ministrul Cultelor și Instrucțiunii Publice, Titu Maiorescu, în AMAE, Fond Constantinopol, Dosar 276.*

¹⁷ 14 decembrie 1882. *Adresa Ministrului Afacerilor Externe, Dimitrie A. Sturdza, către Ministrul Plenipotențiar al României la Constantinopol, P. Mavrogheni, în AMAE, Fond Constantinopol, Dosar 276.*

¹⁸ 9 aprilie 1877. *Adresa Patriarhului Ecumenic, Ioachim II, către Agentul Diplomatic al României la Constantinopol, Ioan Ghica: „Autoritatea ecle-siastică din România a intervenit într-o chestiune ce depinde imediat și exclusiv de jurisdicția Patriarhiei noastre. O atare intervenție, fiind ne-tăgăduit afară din competența mitropolitului român, este cu totul ilegală și anticanonică, și, prin urmare, vătămătoare pentru drepturile chiri-arhice și demnitatea noastră patriarhală. Aducându-vă dar acestea la cu-noștința Excelenței Voastre, Vă solicităm părintește de a scrie și de a co-munica celor în drept justele noastre reprezentațiuni și de a face silințele trebuitoare pentru ca autoritatea ecle-siastică română să se abțină de la*

Procesul mănăstirii Lavra cu schitul Prodromu. Negocieri diplomatice cu patriarhul Ioachim III (1878–1884)

La 29 martie 1880, superiorul schitului Prodromu, Damian, solicita trimisului extraordinar și ministrului plenipotențiar al României pe lângă Înalta Poartă la Constantinopol, Dimitrie Brătianu, să intervină la Patriarhia Ecumenică în sprijinul comunității monahale românești, menționând „feluri-tele pagube și greutăți suferite din cauza chiriarhiceștii mănăstiri Marea Lavră”, care

„ținând a ataca drepturile schitului nu voiește a-l recunoaște de românesc, fondat de întreaga Românie, pentru români în general, nici egalitatea monahilor petrecători în el, făcând distincție între cei din Moldova și cei din România, nici celelalte drepturi recunoscute de Marea lui Hristos Biserică prin noul patriarhicesc-sinodicesc singhiliu, eliberat schitului în martie 1876”¹⁹.

Despre această strategie ascunsă și foarte gravă la adresa schitului Prodromu, care avea ca scop, „după toată evidența, desființarea desăvârșită a acestui pios locaș național”, informa și consulul general al României la Salonic, George Lenșu²⁰.

orice intervențiune într-o afacere străină jurisdicțiunii sale”. AMAE, Fond Constantinopol, Dosar 276.

¹⁹ 29 martie 1880. *Scrisoarea superiorului Damian al schitului Prodromu către Ministrul Plenipotențiar al României la Constantinopol, Dimitrie Brătianu, în AMAE, Fond Constantinopol, Dosar 276.*

²⁰ 18 decembrie 1880. *Adresa Consulului General din Salonic, George Lenșu, către Ministrul Plenipotențiar al României la Constantinopol, Dimitrie Brătianu: „M-am informat că s-au dat ordine instructive Marei Lavre, de care depinde Schitul Românesc Prodromu, de a suscita în acest schit vreun incident litigios ce ar favoriza o imixtiune directă a Marei Lavre pentru ca aceasta să dobândească un pretext plauzibil: de desființare a tuturor metamorfozelor prin care a trecut schitul român de la reunirea Principatelor Dunărene într-un singur Stat; de reducere a numărului actual al monahilor la cel primitiv de 25 chinoviți, expulzarea din Schit*

După stăruințele Marii Lavre, chestiunea privitoare la drepturile schitului și la poziția și raporturile sale legale față de această mănăstire²¹ a fost adusă din nou în judecata sinodului patriarhal prezidat de patriarhul Ioachim III. Punctele în care mănăstirea grecească se simțea lezată erau următoarele:

„a) numele de *schit românesc* ce-l poartă azi chinovia noastră în loc de *schit moldovenesc* ce ar trebui să poarte; b) întinderea fără măsură a numărului părinților petrecători în zisul schit, peste acel de 20 concedat prin actul de la 1852 și întărit de singhiliul din 1856 și c) pecetea de azi care poartă icoana Botezului Domnului în loc de aceea a Sf. Ioan Botezătorul, pe care o purta la început”²².

Schitul Prodromu solicita, la rândul lui, păstrarea validității, în continuare, a singhiliului din anul 1876, care anulasese pe cel din 1856 și care „nu ataca pe Marea Lavră în drepturile sale”²³. Prin hotărârea din 22 iulie 1881, sinodul patriarhal contesta schitului românesc calitatea ce o posedă, numindu-l „schit moldovenesc”. În loc de a decide definitiv asupra celorlalte puncte litigioase, sinodul renunța la calitatea sa de judecător ce i-a fost recunoscută de părți și „trimitea schitul Prodromu a se învoi cu Lavra, atribuind astfel acesteia, ca-

și din Munte a tuturor celor neplăcuți și de reîntoarcere a Schitului la vechea denumire de Schit Moldovenesc – pentru ca să piară numirea de Românesc și cu dânsa orice idee (ce) ea deșteaptă aci. Precum vedeți, Domnule Ministru, aceste planuri foarte grave după umila mea părere, putând de a se pune în lucrare, ar lovi greu interesul românesc în Orient”. AMAE, *Fond Constantinopol*, Dosar 276.

²¹ 14 decembrie 1882. Adresa Ministrului Afacerilor Străine, Dimitrie A. Sturdza, către Ministrul Plenipotențiar al României la Constantinopol, P. Mavrogheni, în AMAE, *Fond Constantinopol*, Dosar 277.

²² 20 mai 1881. Adresa Însărcinatului de Afaceri al României la Constantinopol, D. Olănescu, către Ministrul Afacerilor Externe, Eugeniu Stătescu, în AMAE, *Fond Constantinopol*, Dosar 276.

²³ 20 mai 1881. Adresa Însărcinatului de Afaceri al României la Constantinopol, D. Olănescu, către Ministrul Afacerilor Externe, Eugeniu Stătescu, în AMAE, *Fond Constantinopol*, Dosar 276.

litatea de judecător în propria-i cauză”²⁴. Era evidentă „tendința Sf. Sinod de a da dreptate mănăstirii grecești și de a nimici cu desăvârșire și cu orice preț, drepturile și avantajele căpătate de către schitul român”²⁵.

Procesul Marii Lavre cu schitul Prodromu a durat din 9 mai 1881 până în 22 iulie 1881, trădând numeroasele intrigi și presiuni făcute de grecii din Constantinopol chiar și asupra sinodului patriarhal cu singurul scop de a-i convinge să voteze împotriva comunității românești de la Muntele Athos. La 21 iulie 1881, însărcinatul de afaceri D. Olănescu îl informa pe ministrul de externe că, după informațiile deținute, mai mulți membri ai sinodului, între care câțiva care au sprijinit cauza dreaptă a schitului românesc,

„au fost chemați înadins de către unii din capii comunității ortodoxe de aici, și în fața patriarhului li s-au făcut amenințări de a nu vota în nici un mod pentru călugării români, pretinzând că interesul suprem al nației grecești cere ca în nici un chip românii să nu fie admiși ca comunitate în Muntele Athos, aducându-le aminte că rău au făcut altădată de a recunoaște acest drept rușilor, sîrbilor și bulgarilor. Până și puținii membri din sinod care cunoșteau dreptatea cererilor călugărilor români, au început a șovăi”²⁶.

Intrigile călugărului separatist Antonie, aderentul ideilor deja menționaților Nifon și Nectarie, au alimentat tensiunea existentă în rândul sinodalilor greci²⁷.

²⁴ 29 august 1881. Adresa Însărcinatului de Afaceri al României la Constantinopol, D. Olănescu, către Consulul General din Salonic, George Lenșu, în AMAE, Fond Constantinopol, Dosar 276.

²⁵ 18 august 1881. Adresa Însărcinatului de Afaceri al României la Constantinopol, D. Olănescu, către Ministrul Afacerilor Externe, Dimitrie A. Sturdza, în AMAE, Fond Constantinopol, Dosar 276.

²⁶ 21 iulie 1881. Adresa Însărcinatului de Afaceri al României la Constantinopol, D. Olănescu, către Ministrul Afacerilor Externe, Eugeniu Stătescu, în AMAE, Fond Constantinopol, Dosar 276.

²⁷ 19 iunie 1881. Adresa Însărcinatului de Afaceri al României la Constantinopol, D. Olănescu, către Ministrul Afacerilor Externe, Eugeniu Stătescu,

Secularizarea averilor mănăstirești din anul 1863, a însemnat o grea lovitură dată patriarhiilor răsăritene și mănăstirilor grecești de la Muntele Athos și din Peninsula Balcanică și a determinat, în cele din urmă, atitudinea refractară a părții grecești față de dorințele legitime ale monahilor români de la Prodromu de a se bucura de autonomia vieții lor bisericești. Emiterea noului singhiliu din 1881 și anularea celui din 1876 n-a însemnat altceva decât „răspunsul grecilor la nereușita mitropolităților trimiși în București pentru chestia averilor mănăstirești”²⁸. Cei mai mulți dintre reprezentanții misiunilor diplomatice din Constantinopol considerau că tensiunea dintre guvernul român și Patriarhia Ecumenică pe această temă este „o șicană din partea grecilor, fiindcă nu voim să intrăm în tocmeală cu ei asupra averilor mănăstirilor închinată”²⁹. În timpul procesului, reprezentanții schitului Prodromu au înțeles că „numai când va fi infirmat actul secularizării averilor din România ale mănăstirilor din Muntele Athos, vor putea pretinde favorurile ce ei cer astăzi, căci numai astfel lucrurile vor putea fi puse pe piciorul de mai-nainte, când li s-ar putea recunoaște oarecare drepturi”³⁰. În cazul în care statul român ar fi oferit ceva grecilor,

în AMAE, *Fond Constantinopol*, Dosar 276: „Călugărul Antonie, mergând pe la fiecare arhieru împreună cu călugării greci din Lavra i-a asigurat că guvernul român nu acceptă alte decât consfințirea singhiliului din 1876, spre a face din mănăstirea Prodromos o cetate și un cuib de propagandă, împrăștiind pe toți călugării prin Epir și Macedonia ca împreună cu Apostol Mărgărit să ridice populațiile contra națiunei grecești. Aceasta le afirma Antonie cu jurământ adăugând că el mai mult de aceea a plecat din schitul român și că el le știe și le-a auzit toate acestea și-și face o datorie sufletească a-i preveni din timp”.

²⁸ 24 iulie 1881. Adresa Însărcinatlui de Afaceri al României la Constantinopol, D. Olănescu, către Ministrul Afacerilor Externe, Eugeniu Stătescu, în AMAE, *Fond Constantinopol*, Dosar 276.

²⁹ 27 august 1881. Adresa Însărcinatlui de Afaceri al României la Constantinopol, D. Olănescu, către Ministrul Afacerilor Externe, Dimitrie A. Sturdza, în AMAE, *Fond Constantinopol*, Dosar 276.

³⁰ 21 iulie 1881. Adresa Însărcinatlui de Afaceri al României la Constan-

monahii de la schitul Prodromu propuneau un demers diplomatic românesc prin care „să se ceară grecilor o mănăstire independentă pentru românii din Sf. Munte”³¹.

În timpul procesului și după aceea, însărcinatul de afaceri al României la Constantinopol, a avut numeroase întrevederi cu patriarhul ecumenic Ioachim III, cu care a negociat diplomatic cauza schitului românesc de la Muntele Athos. Procesul schitului la Patriarhie coincidea cu un eveniment semnificativ pentru autocefalia Bisericii Ortodoxe Române – sfințirea Sf. Mir la Mitropolia din București, la 25 martie 1882. Patriarhul Ioachim III își exprima mahnirea sufletească în acest sens, arătând că până atunci „totdeauna, Patriarhia îl dădea ca cea mai mare dragoste, Bisericii noastre”. Recunoștea proclamarea autocefaliei din partea puterii de stat din România, dar considera că aceasta trebuie acordată și recunoscută din punct de vedere canonic de Patriarhia Ecumenică³². Mărturisea cu amărăciune că „ar fi citit în jurnale grecești venind din țară cum că noi am avea intențiunea de a crea o Patriarhie Română independentă și că ne vom uni

tinopol, D. Olănescu, către Ministrul Afacerilor Externe, Dimitrie Brătianu, în AMAE, Fond Constantinopol, Dosar 276.

³¹ 14 aprilie 1880. *Scrisoarea monahului Ghedeon de la schitul Prodromu către Ministrul Afacerilor Externe, Dimitrie Brătianu, în AMAE, Fond Constantinopol, Dosar 276.*

³² 6 aprilie 1882. *Adresa Însărcinatului de Afaceri al României la Constantinopol, D. Olănescu, către Ministrul Afacerilor Externe, Dimitrie A. Sturdza: „Domnul Ministru Urechia, zise Prea Sfinția Sa, a sfătuit pe mitropolitul Calinic să facă acest lucru, contra legăturilor și tradițiunilor dogmatice ce există în regulile Bisericii Ortodoxe și Sfinția Sa care e un om și alt nimic, s-a lăsat a fi îndemnat la aceasta, cu toate că știa că nu face un lucru corect. Mi se va putea spune că Biserica Română e autocefală și că astfel poate să facă orice va voi. Așa este în fapt, în drept însă, această autocefalie trebuie să-i fie acordată de către noi și eu voi fi foarte bucuros să i-o pot da îndată ce mi se va adresa o cerere în acest sens, fără negreșit ca dintru aceasta să caut a face o greutate, amestecând în chestiunea spirituală a Bisericii și alte chestiuni și nevoi de ale ei care provin de la guvernul român. Sunt nemulțumit, îmi pare rău de toate câte se fac la București”. AMAE, Fond Constantinopol, Dosar 277.*

cu Papa”³³. Pe lângă misiunea sa religioasă, patriarhul a avut și una politică de a fi „capul și apărătorul intereselor națiunii grecești din Imperiul Otoman”. În acest sens, pe tot parcursul acestor evenimente, a avut o atitudine oscilantă trebuind să țină cont atât de interesele grecești cât și de cele românești, fapt ce a determinat pe diplomatul român să pună la îndoială promisiunile acestuia³⁴.

Din cauza faptului că negocierile cu patriarhul nu indicau un rezultat favorabil cauzei schitului, Ministerul român de externe a autorizat pe însărcinatul de afaceri de la Constantinopol să facă „demersuri directe către Poartă spre a obține suspendarea executării deciziunii și respectarea drepturilor dobândite ale schitului”, pe baza art. 62 din Tratatul de la Berlin, și, de asemenea, să convingă despre dreptatea intervenirii diplomatice românești și „pe ceilalți membri ai Corpului Diplomatic spre a obține concursul lor”. Poarta a promis cercetarea afacerii și „pe de o parte a chemat la moderațiune pe Patriarhat, iar pe de alta, a dat ordine ca autoritățile otomane din Sf. Munte să oprească orice execuție asupra schitului român”³⁵.

³³ 25 octombrie 1881. Adresa Însărcinatului de Afaceri al României la Constantinopol, D. Olănescu, către Ministrul Afacerilor Externe, Dimitrie A. Sturdza, în AMAE, Fond Constantinopol, Dosar 276.

³⁴ 3 august 1881. Adresa Însărcinatului de Afaceri al României la Constantinopol, D. Olănescu, către Ministrul ad interim de Externe C.A. Rosetti: „Mărturisesc că impresiunea cu care am ieșit de la întrevederea de astăzi, nu a fost tocmai mulțumitoare în privirea încrederii ce ar trebui să nu lipsesc a acorda unor cuvinte ieșite din gura P. S. S. Patriarhului, însă cum până acum am auzit atâtea și mi-a spus neîncetat atât de deseori același lucru, făcând în realitate contrariul, îmi vine cu greu a crede că de astă dată se va da, chiar cu dibăcia ce mi-a lăsat a întrevedea pentru aceasta, în partea noastră, cu apriga și urgisitoare nemulțumire a consăngenilor săi”. AMAE, Fond Constantinopol, Dosar 276.

³⁵ 29 august 1881. Adresa Însărcinatului de Afaceri al României la Constantinopol, D. Olănescu, către Consulul General din Salonic, George Lenșu, în AMAE, Fond Constantinopol, Dosar 276.

După lungi negocieri și multe dificultăți, s-a ajuns la alcătuirea unui proiect de împăcare care asigura drepturile esențiale ale schitului³⁶, dar pe care mănăstirea Lavra nu s-a grăbit să îl semneze. Pacea era parafată abia în 20 ianuarie 1889, după 20 de ani de conflicte interne și externe cu consecințe nefaste pentru schit³⁷. Nu știm dacă propunerea făcută de Însărcinatul de Afaceri al României la Constantinopol, Gr. Ghica, ministrului român de externe, P.P. Carp, cu două săptămâni înainte de semnarea păcii, a determinat în vreun fel sau altul evenimentele ulterioare. Acesta considera că

„măsura cea mai nimerită pentru a aduce pe patriarh să dea acest îndemn mănăstirii Lavra este ca guvernul regal să servească anual și secret, Sfântului Scaun Patriarhal, o subvenție bănească. Dacă o asemenea propunere ar fi bineprimită, atunci am putea spera că drepturile dobândite ale schitului nostru se vor recunoaște și că patriarhul ar micșora acțiunea sa în contra școlilor române din Macedonia. Acest îndoit rezultat pare a fi destul de însemnat pentru a compensa un mic sacrificiu din partea guvernului”³⁸.

Concluzii

Negocierile reprezentanților diplomatici ai statului român la Constantinopol cu patriarhii ecumenici Ioachim II și Ioachim III, în anii 1870-1890, evidențiază în mod clar semnificația intervenției politice de stat pentru apărarea și păstrarea autonomiei bisericești naționale a schitului Prodromu. Năzuința monahilor români de a li se recunoaște dreptul dis-

³⁶ 22 iunie 1882. Adresa Ministrului Afacerilor Externe, Dimitrie A. Sturdza către Ministrul Cultelor și Instrucțiunii Publice, Vasile A. Urechia, în AMAE, Fond Constantinopol, Dosar 277.

³⁷ Irinarh ȘIȘMAN, *Scrierea Monastirilor Sfântului Munte Athos și viețile sfinților sfințiți aici*, vol. Tom II, pp. 95–107.

³⁸ 21 ianuarie 1889. Însărcinatul de Afaceri al României la Constantinopol, Gr. Ghica, către Ministrul Afacerilor Externe, P. P. Carp, în AMAE, Fond Constantinopol, Dosar 277.

tinct de comunitate națională era justificată pe fondul numeroaselor ajutoare românești la Muntele Athos pe tot parcursul Evului Mediu³⁹. Motivul politic-național, în demersul diplomatic al autorităților române de stat l-a constituit „prosperarea interesului român în Peninsula Balcanică”⁴⁰. Argumentele eclesiologice-canonice invocate de Patriarhia Ecumenică, în spatele cărora se aflau, de fapt, interesele politice bisericești ale națiunii grecești din imperiul otoman, n-au coincis întotdeauna cu gândirea națională bisericească românească. Au existat înțelegeri diferite cu referire la principiile teritorial și național specifice autonomiei și autocefaliei bisericești din a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

³⁹ Gheorghe ZBUCHEA, *O istorie a romanilor din Peninsula Balcanica secolul XVIII-XX.*, Biblioteca Bucureștilor, București, 1999, p. 169.

⁴⁰ 31 iulie 1880. *Adresa Consulului General al României la Salonic*, George Lenșu, către Ministrul Plenipotențiar al României la Constantinopol, Dimitrie Brătianu, în *AMAE, Fond Constantinopol*, Dosar 277: „Nu credeți, Domnule Ministru, că prin înființarea și a unui seminar complet, cu tipografia sa, cu jurnalul său, bisericesc, istoric, politic, în această mănăstire s-ar putea forma o pepinieră de preoți instruiți, care, cunoscători ai limbilor și dialectelor locale, și împrăștiați prin bisericile comunelor, ar contribui puternic și cu înlesnire la dezvoltarea, la învățătura, la civilizarea elementului român din Balcani, Olimp și pentru ca să nu ofere perpetuu un ram al familiei române (cu) aspectul unei populații inferioare, și la purificarea limbii noastre prin aceste regiuni, ca să nu mai aibă loc corupțiunea ei de azi de a confunda cu alte ginți, la prima auzire superficială, pe cei ce o grăiesc”?

Kirche, Konfession und Nation in der Protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert

HANS SCHWARZ

Abstract: În acest articol s-a urmărit evoluția Bisericii Protestante în secolul al XIX-lea, semnalând implicarea statului în problemele bisericești, precum și confruntările teologice ale vremii. Teologia protestantă a secolului al XIX-lea se încadrează între Friedrich Schleiermacher și Adolf von Harnack. Totuși, între aceștia doi au existat o multitudine de teologi și tendințe teologice, de amintit sunt Richard Rothe - teolog cultural speculativ și Albrecht Ritschl – kantianist. În această perioadă, Biserica Protestantă a cunoscut o implicare a puterii statului în viața Bisericii. De exemplu, în anul 1817, Friedrich Wilhelm al III-lea (1770-1840) a încercat o împăcare între luterani și reformați prin așa-numita „uniunea prusacă”. „Unirea prusacă” nu a fost acceptată de către toți teologii vremii. Au fost foarte multe voci care au luat o poziție critică față de această mișcare. În ultima parte a secolului al XIX-lea, implicarea puterii statului în Biserică s-a diminuat pentru că ecoul revoluției franceze s-a răspândit și pe teritoriul Prusiei. Datorită influenței noului concept european, relația dintre rege și Biserică a început să se răcească, ba mai mult, regele nu mai putea spera la loialitatea supușilor săi în chestiuni legate de Biserică. În urma asprimii prin care a fost impusă unirea amintită mai sus, o parte din comunitatea luterană a părăsit țara, stabilindu-se pe alte continente. O parte a emigrat în Australia, unde au fondat Biserica Luterană din Australia, iar altă parte, din Saxonia, a emigrat în America de Nord, unde au înființat Biserica Luterană din America de Nord, organizându-se în așa-numitul Sinod al Bisericii Luterane – Missouri. Această unire a fost contestată atât în rândul laicilor, cât și al clericilor.

După unirea înfăptuită, au exista o serie de teologi care au redactat tratate despre unirea celor două confesiuni.

Cuvînte-cheie: Biserica Protestantă, secolul XIX, uniunea prusacă, mișcarea interioară, școli private confesionale, Claus Harms, Wilhelm Löhe, Johann Hinrich Wichern.

WENN MAN VON DER PROTESTANTISCHEN Theologie im 19. Jahrhundert redet, dann wird diese in Deutschland zumindest von Friedrich Schleiermacher auf der einen Seite eingerahmt und auf der anderen von Adolf von Harnack. Dazwischen steht eine Vielzahl von Theologen und theologischen Strömungen, von denen man etwa Richard Rothe als spekulativen Kulturtheologen, Albrecht Ritschl als Kantianer, und Wilhelm Löhe als Konfessionalisten oder Bruno Bauer als Hegelianer herausheben könnte. Dazu gibt es noch die Vermittlungstheologie, den Pietismus und den aufkommenden Neuprotestantismus, um nur einige Hauptströmungen zu nennen. Wo kommt dann Kirche, Konfession und Nation am stärksten zum Vorschein? Wahrscheinlich bei den Konfessionalisten wie Harms im hohen Norden, Hengstenberg im damaligen Zentrum und Löhe im Süden.

Zum Ausgang der Aufklärung hätte die Konfession keine Rolle mehr spielen sollen, den Friedrich der Große (1712-86) hatte schon erklärt, dass jeder nach seiner Fassung selig werden sollte und König Friedrich Wilhelm III. (1770-1840) versuchte 1817 die Spaltung von Lutheranern und Reformierten durch die sogenannte Preußische Union zu überwinden. Obwohl viele schon damals den Konfessionalismus als ein Relikt der Vergangenheit ansahen, führte die Union langfristig nicht zu einer Vereinigung der beiden Konfessionen, sondern zur Bildung einer neuen Konfession neben den beiden schon bestehenden. Zur Durchführung der Union sollte auch eine neue Agenda dienen, denn, wie der König in einer Kabinettsorder vom 19. Februar 1822 er-

klärte: „Dem evangelischen Landesherren stehet das Recht, die liturgischen Formen nach seinem Ermessen zu bestimmen, unbestritten zu“¹. Obwohl er von Luthers liturgischen Schriften beeinflusst war, kam es nun zu einem richtigen Streit, dem sogenannten Agendenstreit, nicht nur, ob diese Agenda nicht zu katholisierend sei, sondern, wie Friedrich Schleiermacher es formulierte, um das „liturgische Recht evangelischer Landesfürsten“². Die Französische Revolution und damit auch die Trennung von Staat und Kirche hatte ihre Spuren auch in Preußen hinterlassen und so konnte ein König nicht mehr auf die unbedingte Loyalität seiner Untertanen in Religionsfragen hoffen. Dier Erregung legte sich erst als für die einzelnen Provinzen eigene Agenden erstellt wurden, in denen auch die vorgetragene Kritik berücksichtigt wurde. Da man die Union jedoch mit großer Härte durchzuführen versuchte, führte das zur Auswanderung vieler Preußen nach Australien, wodurch dort die Lutherische Kirche von Australien gegründet wurde, sowie von Sachsen nach Nordamerika, wo dann später die *Lutheran Church – Missouri Synod* entstand. Opposition gegen die Union kam sowohl von Laien als auch von Geistlichen, besonders aus Berlin selbst, wo sogar der „Magistrat das *jus liturgicum* für seine Patronatsgemeinden gegen den König in Anspruch“ nahm³. Der Anstoß zu den Befreiungskriegen von 1812-15 gegen die Napoleonische Besetzung großer Teile Preußens war im Sinne einer allgemeinen Volkserhebung nicht vom König Friedrich Wilhelm III. ausgegangen, sondern kam erst auf Drängen seiner politischen und militärischen Ratgeber zustande. Aber dieses Mitspracherecht des Volkes sollte dann die Restauration wieder beschwichtigt werden. Allerdings war hier durch den missglückten Unionsversuch schon eine Bresche wenigstens in

¹ Zitiert in Alfred NIEBERGALL, „Agende“, in *TRE* 2:56.

² Zitiert in Alfred NIEBERGALL, „Agende“, in *TRE* 2:57.

³ A. NIEBERGALL, 2:57.

das symbiosenhafte Verhältnis von Staat und Kirche geschlagen worden.

Im selben Jahr, als die Union verordnete wurde, veröffentlichte der lutherische Pfarrer Claus Harms (1778-1855) wieder die 95 Thesen Martin Luthers und fügte 95 eigene hinzu. Er wandte sich darin besonders gegen den Rationalismus, der in vielen Gemeinden von den Pfarrern propagiert wurde, aber auch gegen die Union. So schrieb er in These 75: „Als eine arme Magd möchte man die lutherische Kirche jetzt durch eine Kopulation reich machen. Vollziehet den Akt ja nicht über Luthers Gebeine. Er wird lebendig darüber und dann – Weh euch!“⁴ Obwohl er Gutes an der reformierten Lehre sah, wollte er keine Union. Denn, wie er in These 90 betonte:

„Die lutherische Kirche hat in ihrem Bau Vollständigkeit und Vollkommenheit; nur dass die oberste Leitung und letzte Entscheidung auch in eigentlich geistlichen Sachen bei einer Person, die nichtgeistlichen Standes ist, bei dem Landesherrn steht, das ist ein in Eile und Unordnung gemachter Fehler, den man auf ordentlichem Wege wieder gut zu machen hat.“

Man benötigt keine Union, wenn die eigene Konfession schon vollständig und vollkommen ist. Allerdings bemängelt er, ähnlich wie wir es bei Wilhelm Löhe sehen werden, dass die oberste Leitung der Kirche nicht bei ihr selbst liegt, sondern bei staatlichen Stellen.

Diese Thesen, herausgegeben zum 300. Jahrestag des Thesenanschlags Luthers, intensivierten den Streit um die Union und machten Harms über Deutschland hinaus populär. Die Rationalisten waren durch diesen Angriff auf ihre Positionen gekränkt, während Theologen, wie der aus Bayreuth stammende Dresdener Hofprediger Christoph

⁴ Zitiert nach http://de.wikisource.org/wiki/ADB:Harms,_Claus, ebenso das nachfolgende Zitat.

Friedrich von Ammon (1766-1850) sowie auch Schleiermacher sie als befreiend ansahen. Insgesamt gab es über 200 schriftliche Stellungnahmen⁵. Harms erhielt einen Doktor der Theologie und der Philosophie von der Universität Kiel (1834) und wurde 1819 sogar zum Bischof von St. Petersburg berufen, eine Berufung, die er ebenso ablehnte, wie einen Ruf im Jahre 1843 als Schleiermachers Nachfolger an die Berliner Dreifaltigkeitskirche⁶. Er blieb in Kiel als Hauptpastor und Probst, eine Stelle, die er seit 1834 inne hatte. Dort wurde er für die Theologiestudenten auch gleichsam ihr Homiletiklehrer und trug so dazu bei, dass der Rationalismus immer mehr von den Kanzeln in Schleswig-Holstein verschwand. Er war keineswegs ein enger Konfessionalist, betrachtete aber die römisch-katholischen Christen als Brüder, die jedoch im Irrtum waren. Er nahm sogar an Abendmahlsfeiern nicht-rationalistischer Christen aus der reformierten Seite teil. Durch ihn wurde das lutherische Bekenntnis in einer eigenen schleswig-holsteinischen Kirche bewahrt, so dass er sogar als Kirchenvater dieser Kirche bezeichnet werden kann.

Während die Tätigkeit von Claus Harms weitgehend auf seine eigene Kirche beschränkt war, war die von Ernst Wilhelm Hengstenberg (1802-69) viel großflächiger. Der amerikanische Kirchengeschichtler Philip Schaff berichtet von ihm, er sei

„... einer der unbeliebtesten und dennoch der wichtigsten und einflussreichsten Männer des Königreichs Preußen. Er führt den extremen rechten Flügel der orthodoxen Partei in der Landeskirche und ist der kompromisslose Gegner aller Rationalisten und Halbrationalisten, aller Freisinnigen und Liberalen. Er ist schlechthin Professor, obgleich auch Redak-

⁵ H.C. CARSTENS, „Harms, Claus“, in: *The new Schaff-Herzog encyclopedia of religious knowledge*, Lefferts A LOETSCHER (ed.), Baker, Grand Rapids, 1977, p. 156.

⁶ Vgl. Lorenz HEIN, „Harms, Claus“, in: *TRE*, S. 447.

teur einer halbwochentlichen Kirchenzeitung, und hat weder Sitz [in der Kirchenleitung] noch predigt er“⁷.

Dies ist eine kurze und bündige Zusammenfassung der Bedeutung Hengstenbergs. Als einer, der in einem gemäßigten theologischen Rationalismus erzogen wurde, führte Johann August Wilhelm Neander (1789-1850), ein Kirchengeschichtler und Vertreter der Erweckung, Hengstenberg bei den Führern der Erweckung in Berlin, wie Baron von Kottwitz und den Gebrüdern Gerlach, ein. Nachdem er 1829 Therese von Quast (1812-1861) geheiratet hatte, fühlte Hengstenberg sich noch mehr in diesem Kreis wie zu Hause. Bei der Gründung der kirchlich-theologischen *Evangelische Kirchenzeitung* wurde Hengstenberg gebeten, als Redakteur zu dienen. Als solcher übte er großen Einfluss auf die Kirchenpolitik in Preußen und darüber hinaus aus. Obschon man ihn romanisierender Tendenzen bezichtigte, weil er die römisch-katholische Kirche als Verbündeten in der Opposition gegen Rationalismus und Pantheismus betrachtete, stand er doch entschieden auf protestantischem Boden.

Unter seiner Leitung unterstützte die *Evangelische Kirchenzeitung* zuerst die Erweckungsfrömmigkeit und ein lebendiges Christentums in Deutschland, fest verankert im Boden der unierten evangelischen Landeskirche Preußens. Allmählich aber kamen exklusiv konfessionalistische Töne auf, und um 1848 war es bereits zum Organ des lutherischen Teils der evangelischen Kirche in Preußen geworden. Die lutherische Sicht des Abendmahls wurde mehr und mehr gefördert, und mit allen ihren Privilegien wurde über der lutherischen Konfession in der preußischen Kirche gewacht. Dies war nicht so sehr gegen die reformierte Kirche gerichtet, sondern man befürchtete, dass sich sowohl die reformierte wie die lutherische Kirche in eine liberalere unierte Kirche

⁷ Philip SCHAFF, *Germany: its universities, theology and religion.*, Lindsay and Blakiston, Philadelphia; New York, 1857, p. 300.

verwandeln könnten. Die *Evangelische Kirchenzeitung* richtete sich auch aggressiv gegen Hengstenbergs eigenen Kollegen, z. B. gegen Schleiermacher und dessen angeblichen Pantheismus oder gegen die angeblich unbiblische antikonfessionelle Theologie der Rationalisten Wilhelm Gesenius (1786-1842) und Julius A.L. Wegscheider (1771-1849) in Halle. Da Hengstenberg großen Einfluss im Kultusministerium besaß, erließ König Friedrich Wilhelm III. sogar den Befehl, dass für Berufungen auf eine theologische Professur nur in Betracht käme, wer sich an das Lehrkonzept der evangelischen Kirche in Übereinstimmung mit dem Augsburger Bekenntnis hielt⁸.

Während Hengstenberg gewiss zur konfessionellen Identität und zur Überwindung des theologischen Reduktionismus des Liberalismus beigetragen hat, entgingen Hengstenbergs oftmals bitterer Polemik die neuen Herausforderungen der Theologie und der Kirche, wie sie durch die rapide Industrialisierung und Verstädterung entstanden waren. Er war mehr ein Konsolidierer als jemand, der in die Zukunft wies.

Von ganz anderer Prägung war Johann Hinrich Wichern (1808-81), der oft zu Recht als Begründer der „Inneren Mission“ genannt wird. Er wurde in Hamburg geboren, absolvierte das Gymnasium und studierte dann in Göttingen und Berlin. In Berlin lernte er den Kreis um Baron Ernst von Kottwitz kennen, einen Arzt und Mitglied der Erweckungsbewegung, der für eine Gefängnisreform eintrat. Nach seiner Rückkehr nach Hamburg betätigte er sich in der „Sonntagsschularbeit“, womit Unterricht am Sonntag für solche, die während der Woche arbeiten mussten, gemeint war. Auf diese Weise erhielt er einen guten Einblick in die trostlosen Lebensbedingungen der Armen. Er erwarb ein kleines Haus mit Garten und einem Feld, das so ge-

⁸ Vgl. Joachim MEHLHAUSEN, „Hengstenberg, Ernst Wilhelm“, in: *TRE*, 15:41, in seiner sorgfältigen Einschätzung.

nannte „Rauhe Haus“ in der Nähe von Hamburg, wo er gemeinsam mit seiner Mutter und seiner Schwester zehn obdachlose Jungen aufnahm. Im Gegensatz zum deutschen Idealismus, der an das Gute im Menschen glaubte, nahm Wichern die Realität der Sünde und der vergebenden Gnade Gottes ernst. Diese Sicht der Dinge lieferte das Fundament für seine Bildungsarbeit. Für ihn war die Erneuerung der Familie als Zelle der menschlichen Gemeinschaft wichtig.

Durch die Befreiungskriege gegen die französische Vorherrschaft in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts und durch die rasche Industrialisierung und Verstädterung waren viele Familien entwurzelt und zerrüttet. Als Folge gab es viele Waisenkinder oder solche, die kein Zuhause hatten. Die Familie zu stärken und jene unglücklichen Kinder in Ersatzfamilien zu integrieren, so dass sie ein Gespür der Zugehörigkeit und Geborgenheit bekämen, war für Wichern das Entscheidende.

„Die innere Mission ist nicht eine Lebensäußerung außer oder neben der Kirche, will auch weder jetzt noch einst die Kirche selbst sein, wie man von ihr gefürchtet hat, sondern sie will eine Seite des Lebens der Kirche selbst offenbaren, und zwar das Leben des Geistes der gläubigen Liebe, welche die verlorenen, verlassenen, verwahrlosten Massen sucht, bis sie sie findet“⁹.

Für Wichern war die Innere Mission bedeutsames Zeichen einer lebendigen Kirche, die danach trachtet, ihrem Glauben Ausdruck zu verleihen und ihn in die Tat umzusetzen. 1844 gründete Wichern die „Brüderanstalt“ des „Rauhen Hauses“ und wurde somit zum Erneuerer des männlichen Diakonats. Die Diakone dienten nicht nur als Erzieher heimatloser und gefährdeter Jugendlicher, sondern

⁹ Johann Hinrich WICHERN, *Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche Eine Denkschrift an d. deutsche Nation*, Rauhes Haus, Hamburg, 1914, p. 4.

kümmerten sich auch um Straftentlassene, indem sie als Stadtmissionare, Hausväter in Gästehäusern und in der Gemeindearbeit tätig waren. Nach der Märzrevolution von 1848 gründete Wichern den „Centrallausschuß für die Innere Mission der Deutschen Evangelischen Kirche“ (1849). Im selben Jahr veröffentlichte er auch sein Manifest der Inneren Mission: *Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche, eine Denkschrift an die deutsche Nation*. Durch diesen Zentrallausschuß förderte er zudem die Idee, dass die verschiedenen evangelischen Kirchen, wenngleich regional organisiert, eigentlich zusammengehörten. Eine nach der anderen schloss sich dem Zentrallausschuß an. Als er 1833 mit der Arbeit im „Rauhen Haus“ begonnen hatte, erklärte er den Unterstützern anlässlich der Einweihung: „Die Rettungsanstalt hat zur Absicht, verwahrlosten Kindern (beiderlei Geschlechts) bis zur Konfirmation eine Zuflucht und diejenige Erziehung zu gewähren, welche die Stelle der elterlichen Fürsorge soviel als möglich vertreten soll“¹⁰.

Am wichtigsten war wohl Wicherns Rede aus dem Stegreif auf dem Wittenberger Kirchentag von 1848, wo er vor über 500 führenden Persönlichkeiten der verschiedenen evangelischen Kirchen in Deutschland einen leidenschaftlichen Aufruf für die Innere Mission ergehen ließ. Er sagte:

„Die innere Mission hat es jetzt schlechterdings mit der Politik zu tun, und arbeitet sie nicht in diesem Sinne, so wird die Kirche mit dem Staat untergehen. Zwar ist ihre Aufgabe nicht, über Staatsformen zu urteilen und zwischen politischen Parteiungen als solche zu entscheiden, aber dass die Staatsbürger mit dem christlichen Geiste erfüllt werden, gleich viel unter welcher Staatsform, das muss eine ihrer ernstesten Sorgen sein von heute an. (...) Meine Freunde, es tut *Eines* not, dass die evangelische Kirche in ihrer Gesamtheit anerkenne: Die Arbeit der inneren Mission ist mein, dass sie ein großes Siegel auf die

¹⁰ Martin GERHARDT, *Johann Hinrich Wichern: ein Lebensbild.*, vol. I, Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg, 1927, p. 136.

Summe dieser Arbeit setze: *Die Liebe gehört mir wie der Glaube. Die rettende Liebe muss ihr das große Werkzeug, womit sie die Tatsache des Glaubens erweist, werden*¹¹.

Innere Mission steht über und jenseits jeder Politik. Aber sie sieht ihre Aufgabe darin, im Dienste des Staates die Bürger mit einem christlichen Geist zu erfüllen. Es ist entscheidend für Wichern, dass die Kirche sich nicht allein auf die Verkündigung des Glaubens beschränkt, sondern diesen Glauben auch durch die Liebe in die Tat umsetzt. Als er die Verordnungen für den Zentralausschuss der Inneren Mission entwarf, machte er deutlich, dass seine Arbeit im Glauben und Dienst der evangelischen Kirche zu geschehen hat und dass sie vom Deutschen Evangelischen Kirchenbund ausgehen soll, wie es anfänglich 1848 in Wittenberg verkündet worden war. In der *Denkschrift über die Innere Mission an die deutsche Nation* legte er deutlich klar, was er unter Innerer Mission verstand. Er schrieb:

„Als innere Mission gilt uns nicht diese oder jene *einzelne*, sondern die *gesamte* Arbeit der aus dem Glauben an Christus geborenen Liebe, welche diejenigen *Massen in der Christenheit* innerlich und äußerlich erneuern will, die der Macht und Herrschaft des aus der Sünde direkt oder indirekt entspringenden mannigfachen äußeren und inneren Verderbens anheimgefallen sind, ohne dass sie, so wie es zu ihrer christlichen Erneuerung nötig wäre, von den jedesmaligen geordneten christlichen Ämtern erreicht werden“¹².

Innere Mission ist kein Einzelwerk, sondern das gesamte Glaubenswerk, das sich in der Liebe entfaltet und nach Erneuerung trachtet, und zwar nicht nur nach innerer, sondern auch nach äußerer Erneuerung. Sie wirkt an einer Sache,

¹¹ Martin GERHARDT, *Johann Hinrich Wichern: ein Lebensbild*, vol. 2, Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg, 1928, pp. 109–110.

¹² J.H. WICHERN, *Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche Eine Denkschrift an d. deutsche Nation*, p. 2.

die bisher in der Kirche noch nicht erreicht worden ist. Alle Kirchenmitglieder haben nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, sich an der Inneren Mission zu beteiligen, ob sie nun Pfarrer, Hausväter oder -mütter, Arbeitgeber mitsamt ihren Arbeitnehmern, Schullehrer mit ihren Kindern, Geschäftsleute usw. sind. „Dieses Tun ist die Verwirklichung des *allgemeinen Priestertums* (das Laienprinzip), in welchem die Kirche sich aus sich selbst, und zwar in Christo, der sich in den einzelnen als rettender Heiland verkörpert, vollendet“¹³. Während Wichern die Unterstützung der Regierung einholt, gilt sein Hauptaugenmerk den Einzelnen an ihren jeweiligen Orten, die das allgemeine Priestertum der Gläubigen in ihr alltägliches Leben umsetzen sollen. Um aber über die Ebene des Einzelnen hinausgehen zu können, suchte und erhielt Wichern die Unterstützung der Regierung.

1852 erteilte König Friedrich Wilhelm IV. den Diakonen des *Rauhen Hauses* das Privileg, die Aufsicht in den preußischen Strafvollzugsanstalten zu übernehmen. Im folgenden Jahr wurde Wichern als Berater für den Strafvollzugsdienst ans Innenministerium berufen. In dieser Eigenschaft inspierte er Gefängnisse in ganz Preußen und brachte Verbesserungsvorschläge zu bestehenden Mängeln ein, insbesondere hinsichtlich der Rehabilitierung von ehemaligen Häftlingen. Während seines Aufenthalts in Berlin gründete Wichern 1858 das evangelische Johannesstift, wo er sich einer ähnlichen Aufgabe widmete wie im *Rauhen Haus* in der Nähe Hamburgs. Sein Leitmotiv entnahm er der paulinischen Ermahnung zum „Glauben, der in der Liebe tätig ist“. Da die preußischen Könige sowohl durch calvinistisches Denken wie durch die Erweckung beeinflusst waren und „Ich dien“ zu ihrem eigenen Wahlspruch gemacht hatten, fiel das Anliegen der Zusammenarbeit mit der Regierung zur Milderung der Not der Armen und Verlassenen nicht auf taube Ohren.

¹³ J.H. WICHERN, *Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche Eine Denkschrift an d. deutsche Nation*, p. 7.

Wilhelm Löhe¹⁴ wird oft in einem Atem zusammen mit Wichern als einer der Begründer der Inneren Mission genannt. Doch Löhe bemängelte an Wichern, dass dessen Plan zu Werkgerechtigkeit führen würde, da die Werke über den Glauben herrschen würden. Natürlich war Löhe nicht dagegen, das Elend zu beheben, das überall bemerkbar war. Für Löhe aber sollte der Glaube in der Liebe tätig werden und nicht einfach Liebeswerke getätigt werden, ungeachtet aus welcher Motivation sie entstammten. Um dieser Gefahr zu entgehen, sollte diakonische Arbeit nicht wie bei Wichern primär von Institutionen getragen werden, sondern musste in der Kirche verwurzelt sein und sich aus einem bestimmten kirchlichen Bekenntnis heraus ergeben¹⁵. Im Herbst 1848 besuchte Löhe zwar das Rauhe Haus, aber wollte nichts damit zu tun haben, denn es war eine Institution außerhalb der Kirche.

Da Löhe an den Vorgängen seiner Zeit interessiert war, hatte er auch ein Gespür für die brennenden sozialen Fragen seiner Zeit. So schreibt er 1836: „Ich lebe in der Nähe einer der bedeutendsten Gewerbe- und Industriestädte, habe meine Heimat in einer zweiten, amtiere in einer Landstadt, wo ich beobachten kann, was für Wasser aus jenen Teichen hierher fließt! Ich habe mehr Gelegenheit, das Konkrete der Dinge zu sehen als Du, lieber Bruder, – auch mehr Gelegenheiten und Beruf, zu betrachten, wie die armen Seelen, von so verschiedenen Elementen bedrängt

¹⁴ Wilhelm LÖHE, „Brief an Karl von Raumer (Neuendettelsau, 8. Juli, 1849)“, in: *Gesammelte Werke 2. Briefe 1848-1871. Tagebücher aus der Jugendzeit.* - 1985. - 624 S. 2. *Briefe 1848-1871. Tagebücher aus der Jugendzeit.* - 1985. - 624 S., Klaus GANZERT (hrsg.), Bd. 2, Freimund-Verl., Neuendettelsau, 1985, S. 78; Wilhelm LÖHE, „Löhes Biographie“, in: *Gesammelte Werke 1. Briefe 1815-1847.* - 1986. - 813 S. 1. *Briefe 1815-1847.* - 1986. - 813 S., Klaus GANZERT (hrsg.), Bd. I, Freimund-Verl., Neuendettelsau, 1986, S. 207., wo dieser Brief an von Raumer ausführlich zitiert wird, jedoch mit der Datierung vom Dezember 1849.

¹⁵ Vgl. W. LÖHE, „Löhes Biographie“, p. 208.

[werden]“¹⁶. Löhe vermied es auch nicht mit weltlichen Institutionen zusammenzuarbeiten. Dies wird deutlich von seiner Tätigkeit in Neuendettelsau, wo er 1837 schreibt: Ich habe „eine Prüfung der hiesigen Industrieschule vorgenommen und drei Preise im Namen des Gutsherrn ausgeteilt“¹⁷.

Schon 1823/24 in seinem Vikariat in Kirchenlamitz wurden Löhe zwei Dinge deutlich: Zunächst können weltliche Menschen genauso gut wie Christen zum Wohl der Menschen arbeiten. Aber weltliche Menschen machen ihre Tätigkeiten zur Werkgerechtigkeit. Hier greift Löhe Augustins Hinweis auf, dass die Tugenden der Heiden glänzende Laster sind. Der zweite Punkt ist für ihn folgender: Es ist verhältnismäßig einfach, sich um das leibliche Wohl der Armen zu kümmern, doch „irdische Gaben machen kein Herz satt“¹⁸. Nach Löhe gehören Leib und Seele oder Leib und Herz zusammen und die Aufgabe des Christen ist es, das Reich Gottes zu verbreiten, das die ganze Person umfasst. Deshalb schlägt Löhe in Kirchenlamitz vor, eine Gesellschaft zu gründen, die zwei Zwecke erfüllen soll: „a) in Beziehung auf die Arbeiterinnen (gegenseitige Förderung im lebendigen Christentum), b) in Beziehung auf die Armen (leibliche Wohltat von christlicher Liebe unter Begleitung des göttlichen Worts gegeben, um auch auf diesem Wege Gottes

¹⁶ Wilhelm LÖHE, „Brief an Hugo Reinsch, Kirchenlamitz (Altdorf, 2. Februar 1836)“, in: *Gesammelte Werke 1. Briefe 1815-1847. - 1986. - 813 S. 1. Briefe 1815-1847. - 1986. - 813 S.*, Klaus GANZERT (ed.), vol. I, Freimund-Verl., Neuendettelsau, 1986, p. 456.

¹⁷ Wilhelm LÖHE, „Brief an Lisette Andreae, Frankfurt (Neuendettelsau, 5. September 1837)“, in: *Gesammelte Werke 1. Briefe 1815-1847. - 1986. - 813 S. 1. Briefe 1815-1847. - 1986. - 813 S.*, Klaus GANZERT (ed.), vol. I, Freimund-Verl., Neuendettelsau, 1986, p. 513.

¹⁸ Wilhelm LÖHE, „Brief an Hugo Reinsch, Kirchenlamitz (Kirchenlamitz, 20. Juli 1833)“, in: *Gesammelte Werke 1. Briefe 1815-1847. - 1986. - 813 S. 1. Briefe 1815-1847. - 1986. - 813 S.*, Klaus GANZERT (ed.), vol. I, Freimund-Verl., Neuendettelsau, 1986, p. 374.

Reich unter den Armen auszubreiten)“¹⁹. Innere Mission ist jedoch nicht in erster Linie an die Getauften und die Glieder der eigenen Denomination gerichtet. „In den Streit der Konfessionen mischt sie sich nicht“²⁰. Des Weiteren konzentriert sie sich nicht nur auf Kirchenzugehörige, denn „sie fragt nicht, wem sie dient, sondern hat schon gedient, ehe sie noch fragt – dem gestellten Vorbild des großen Samariters getreu“. Innere Mission ist nicht der missionarische Arm der Kirche, um Menschen aus anderen Konfession für sich zu gewinnen und der eigenen Herde hinzuzufügen. Sie ist Ausdruck der selbstlosen Liebe, die ihre helfende Hand ohne Rücksicht auf konfessionelle Zugehörigkeit ausstreckt. Hier sieht sie ihre Arbeit analog zu der des Staates. Der Staat ruft alle seine Bürger dazu auf, bei der Bekämpfung der Armut in allen ihren Ursprüngen, Konsequenzen und Formen mitzuhelfen. In ähnlicher Weise bekämpft er seine eigene innere Armut, „nämlich jene Erscheinungen der massenhaften sittlichen und christlichen Entartung im Volk“²¹.

Um das zu erreichen, sollten die Menschen den armen (ausgebeuteten) Arbeiterinnen mit Zeichen der christlichen Liebe helfen, um in ihnen den christlichen Glauben einzupflanzen und zu fördern und ihre materielle Notlage zu beheben. Löhe muss sich bewusst gewesen sein, dass besonders die Arbeiterinnen unter den harten Bedingungen der schnellen Industrialisierung im 19. Jh. litten und er bemerkte, dass sie keine Sympathie von der offiziellen Kirche bekamen und von denen, die aus der Industrialisierung Nutzen zogen. Es ist nicht überraschend, dass Löhe bald

¹⁹ Wilhelm LÖHE, „Brief an Hugo Reinsch, Kirchenlamitz (Kirchenlamitz, 27. Juli 1833)“, in: *Gesammelte Werke 1. Briefe 1815-1847. - 1986. - 813 S. 1. Briefe 1815-1847. - 1986. - 813 S.*, Klaus GANZERT (ed.), vol. I, Freimund-Verl., Neuendettelsau, 1986.

²⁰ Für dieses und das folgende Zitat W. LÖHE, „Brief an Hugo Reinsch, Kirchenlamitz (Kirchenlamitz, 27. Juli 1833)“, pp. 4–5.

²¹ W. LÖHE, „Brief an Hugo Reinsch, Kirchenlamitz (Kirchenlamitz, 27. Juli 1833)“, p. 6.

Probleme in Kirchenlamitz bekam, denn die einflussreichen Leute bemerkten, dass ihr Status quo durch diese Basisgemeinden bedroht war.

1848, als Löhe als Pfarrer in Neuendettelsau etabliert war, kam er mit einem „Vorschlag zu einem Lutherischen Verein für apostolisches Leben“ einschließlich eines „Entwurfs eines Katechismus des apostolischen Lebens.“ Dies war das gleiche Jahr, in dem Wichern seine Stegreifrede auf dem Kirchentag zu Eisenach hielt, eine Rede, die die Grundlage für die Innere Mission in Deutschland bildete. Löhe war nicht auf dem Kirchentag anwesend, da er die protestantischen Kirchen in einer grundlegenden Weise erwecken wollte. Es gibt drei Hauptpfeiler für das kirchliche Leben, wie Löhe feststellt, die einen wichtigen Platz in Gottes Pädagogik einnehmen und keineswegs zu den *Adiaphora* zählen. Es sind „*Zucht, Gemeinschaft, Opfer*“²². „Alle diejenigen, die sich zu einem Lutherischen Verein für das apostolische Leben zusammenschlossen, würden untereinander *Zucht* üben, so *Gemeinschaft* halten, so Gott ihre *Opfer* bringen, wie es der Katechismus als apostolisch nachweist“²³. Löhe bezieht sich hier auf das apostolische Leben, wie es in Apg. 2, 24 beschrieben wird. Aber es ist interessant, dass in seinem Entwurf eines Katechismus von den 51 Paragraphen 36 sich der Zucht oder Disziplin widmen, zehn der Gemeinschaft und fünf dem Opfer. Dies zeigt, in welche Richtung sich Löhe bewegt. Disziplin ist für ihn am wichtigsten. Aber er erklärt, dass Disziplin nichts mit Strafe zu tun hat, sondern eher mit „*Erziehung des Menschen zu seiner Bestimmung, zur Heiligkeit*“²⁴. Im Gegensatz zur Laxheit seiner Zeit in mora-

²² Wilhelm LÖHE, „Vorschlag zu einem Lutherischen Verein für apostolisches Leben (1848)“, in: *Gesammelte Werke*, Klaus GANZERT (ed.), vol. 5, Freimund-Verlag, Neuendettelsau, 1954, p. 221.

²³ Wilhelm LÖHE (Anm. 7), S. 222.

²⁴ Wilhelm LÖHE, „Entwurf eines Katechismus des apostolischen Lebens (1848)“, in: *Gesammelte Werke*, Klaus GANZERT (ed.), vol. 5, Freimund-Verlag, Neuendettelsau, 1954, p. 228.

lischer und sozialer Hinsicht wollte Löhe die Menschen und damit die Kirche in die Richtung eines Gott gefälligen Lebens führen. Diese Agenda führt dann zu einem Kampf gegen die Übel in der Gesellschaft im Allgemeinen wie auch gegen die Sünden im individuellen Sinn. Das erklärt auch, weswegen hier die Betonung so sehr auf der Disziplin liegt. Wenn im Mittelpunkt ein Gott gefälliges Leben steht, dann sind Gemeinschaft und Opfer natürliche Folgen.

1848 war das Jahr der Revolution, in dem der Bürgerkönig Louis Philippe in Frankreich abdanken musste und dort die Republik ausgerufen wurde. Auch Deutschland geriet in Bewegung und Neuendettelsau war davon nicht ausgenommen. Obwohl Löhe Unruhen und Gewaltanwendung ablehnt, verspricht er sich einiges von der Revolution, denn „ein deutsches Parlament erscheint mir wie ein Rettungsanker, ohne welches alles in Trümmer gehen könnte.“²⁵ So wurde er im April 1848 als Wahlmann für die Wahl zu geplanten Nationalversammlung in Frankfurt aufgestellt. Da nach seiner Überzeugung ein Pfarrer sich jedoch nicht politisch engagieren dürfe, will er sich nicht als Abgeordneter zur Verfügung stellen. Doch will er die Gunst der Stunde für seine Kirche nutzen. Zum einen wollte er das Summepiskopat des Landesherrn abschaffen, dass der katholische König gleichsam der Bischof der lutherischen Kirche ist, denn „im ganzen wardie Verbindung zwischen Staat und Kirche eine unglückliche Mißehe“²⁶. So meinte Löhe: „Jetzt löst sich's. Was Gott nicht verbunden hat, geht auseinander – und nun will alles der Kirche durch Verfassung helfen“. Auch er war für eine neue Verfassung, bei der die Kirchenleitung in Händen eines Geistlichen

²⁵ Zitiert bei Erika GEIGER, *Wilhelm Löhe: (1808-1872) ; Leben - Werk - Wirkung*, coll. *Testes et testimonia veritatis* 3, Freimund-Verl., Neuendettelsau, 2003, p. 169.

²⁶ Wilhelm LÖHE, „Aphorismen über die neutestamentlichen Ämter (1848/49)“, in: *Gesammelte Werke*, Klaus GANZERT (ed.), vol. 5, Freimund-Verlag, Neuendettelsau, 1954. für dieses und das nachfolgende Zitat.

lag, und nicht bei einem vom König ernannten Juristen. Auch sollte die Verbindung zwischen Kirche und Schule getrennt werden, denn die Lehrer waren oft nur gegen ihren Willen Kirchendiener. Damit würde es zur Errichtung von konfessionellen Privatschulen kommen. Als dann die Generalsynode von 1949 in Ansbach trotz mehr als vierwöchiger Dauer kaum Änderungen brachte, wollte Löhe mit Gleichgesinnten aus der Kirche austreten und eine lutherische Freikirche gründen, denn „Das Summepiskopat ist römisch, das Kirchenregiment ist uniert, die Kirche ist lutherisch, reformiert, uniert, rationalistisch“²⁷. Nur auf den eindringlichen Rat seiner ehemaligen Lehrer in Erlangen blieb er in der Kirche und prägte sie durch sein Wirken konfessionell aber nicht konfessionalistisch bis heute. Seine Überzeugung war: Die lutherische Reformation „ist vollendet in der *Lehre*, sie ist unvollendet in den *Folgen* der Lehre“²⁸. Die Lehre muss angewandt werden und das bedeutet, dass man erkennen muss, „was alles man mit demselben zum Heile der Welt und der Kirche anfangen könne“²⁹. Die im Glauben tätige Liebe war nicht auf die Kirche beschränkt, sondern umschloss die ganze Gesellschaft. Diakonie, Dienst für andere, prägt auch heute noch den Wirkungsort Löhe und hatte immensen Einfluss bis nach Amerika und Australien.

Was kann man nun an diesen Gestalten für unser Thema, „Kirche, Konfession und Nation“ lernen? Obwohl man sich als Deutscher fühlte und das Deutschtum wichtig war, lag der Akzent auf der Gesellschaft, wobei das besondere Augenmerk den sozial Benachteiligten galt. Für diese Menschen engagierte man sich. Dabei war die Haupttriebkraft

²⁷ Zitiert bei E. GEIGER, *Wilhelm Löhe*, p. 179.

²⁸ Wilhelm LÖHE, „Drei Bücher von der Kirche (1845)“, in: *Gesammelte Werke*, Klaus GANZERT (ed.), vol. 5, Freimund-Verlag, Neuendettelsau, 1954, p. 160.

²⁹ W. LÖHE, „Drei Bücher von der Kirche (1845)“, p. 161.

das Evangelium, wie es besonders in der kirchlich lutherischen Prägung zutage trat. Man hatte keine Berührungsängste mit Staat und Gesellschaft, sah aber damals schon die Nachteile einer Staatskirche und strebte nach Unabhängigkeit, die allerdings erst im 20. Jahrhundert verwirklicht werden konnte.

Über die Entwicklung des Staatskirchentums in dem Raum der Orthodoxie

PAUL BRUSANOWSKI

Abstract: At the end of the seventeenth century, the Orthodox Church spread over the territories of two major states: the Ottoman Empire and Czarist Russia. On the territory of the Ottomans, the Orthodox formed their own confessional nation (Rum-millet), under the leadership of the ecumenical patriarch of Constantinople. A special status have, under the nominal jurisdiction of the Ecumenical Patriarchate, but with a quasi-autocephaly, the metropolises of Ungrovlahia, from Iasi, as well as from Alba Iulia. As for the relationship between the State and the Church, the model of the Byzantine symphony could survive in Czarist Russia (despite the continuous rivalries between countries and patriarchs, known in the old Byzantine Empire). In the same way, in the Romanian countries, the Byzantine symphony continued to exist, as Nicolae Iorga also called these countries the Byzantines after the Byzantines. In the Balkan Peninsula, under direct administration of the Ottoman Gate, the Orthodox Church evolved with respect for the old canons, in a situation of autonomy, as a state within the state, within the Ottoman Empire. Also, the Habsburgs imposed in the Orthodox Church on their territory a consistory constitution. But in the second half of the 19th century, Metropolitan Andrei Șaguna succeeded in introducing in the Romanian Orthodox Metropolitan Church of Hungary and Transylvania a new, special church constitution, following which the Romanian Orthodox Church in Transylvania could develop as an autonomous, living Church, truly national and popular.

Keywords: nation, jurisdiction, autonomy, Russia, Habsburgs, Church constitution.

Einleitung

ENDE DES 17. JAHRHUNDERTS ERSTRECKTE sich der Einflussbereich der europäischen orthodoxen Kirche hauptsächlich über die Territorien zweier Staaten: des Osmanischen Reichs und des zarischen Russlands.

Auf dem Gebiet der Osmanen stellten die orthodoxen Christen eine eigene Konfessionsnation (das *Rum-Millet*) dar, unter der Leitung des ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel.¹ Diesem waren auch die anderen zwei autokephalen Kirchen des Balkans (das serbische Patriarchat von Ipek-Peć und das bulgarische Erzbistum von Ohrid) kirchenpolitisch unterstellt. Abgesondert standen unter der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchen die *de facto* unabhängigen rumänischen Metropolitanprovinzen von Bukarest (in der Walachei), Iași (in der Moldau) sowie Alba Iulia (dt. Weissenburg) im Fürstentum Siebenbürgen (wobei laut der Meinung mancher Kirchenhistoriker die siebenbürgische Metropolitanprovinz ein Suffraganbistum der Bukarester Metropolitanprovinz darstellte).²

Dem russischen Zarentum gelang es im Jahre 1686 fast die ganze ostslawische Orthodoxie im eigenen Reich zu vereinigen, und zwar durch die Einverleibung der zweiten ostslawischen Metropolitanprovinz von Kiew, welche sich bis 1654 auf dem Gebiet der Republik Polen-Litauen befand.³ Das ökumenische Patriarchat von Konstantinopel akzep-

¹ Richard POTZ et alii, *Orthodoxes Kirchenrecht: eine Einführung*, vol. 28, coll. *Kirche und Recht*, Plöchl, Freistadt, 2014, pp. 124–127.

² Anna ULYANOVA, „Legal autonomy for the slavic churches within the Patriarchate of Constantinople in the middle ages“, in: *Autonomy in the Eastern churches*, Carl Gerold FÜRST, Richard POTZ (eds.), Roman Kovar, Hennes, 2010, pp. 103–122.

³ Rhode, *Geschichte Polens* 1980, S. 273–291 Paul Robert MAGOCSI, *A History of Ukraine*, University of Toronto Press, Toronto, 1996, pp. 195–228; Gotthold RHODE, *Geschichte Polens: ein Überblick*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980, pp. 273–291.

tierte den Anschluss der Kiewer Metropole an das russische Patriarchat von Moskau, nachdem die Übergabe der ostukrainischen Territorien von Polen an Russland im *Ewigen Frieden* (Moskau, den 6. Mai 1686) anerkannt worden war. In Polen blieben nur noch drei Bistümer (Przemysł, Lemberg, Luzk), die bis 1702 uniert wurden. Das Bistum Weißrussland (in Litauen) war unbedeutend.⁴ Erst im Jahre 1720 kam es durch den Vertrag zwischen Peter dem Großen und August II. von Polen zur Gründung eines orthodoxen Bistums in Mohylev, das dem Heiligen Synod der russischen Kirche unterstellt wurde.⁵

1686 gelang es den Habsburgern, die Osmanen aus Ungarn und zwei Jahre später auch aus dem Fürstentum Siebenbürgen zu vertreiben. Als Folge dessen konnte sich ein drittes Modell der europäischen Orthodoxie entwickeln.

Was das Verhältnis von Staat und Kirche betrifft, hatte das Modell der byzantinischen „Symphonia“ im russischen Zarenreich weiter Bestand (trotz der Streitereien zwischen den Zaren und den Patriarchen, die im Byzantinischen Reich bekannt waren). In Südosteuropa konnte sich das orthodoxe Kirchenwesen auch nach der osmanischen Eroberung autonom (als Staat im Staate, unter Beibehaltung und Anwendung der alten Kanones) weiter behaupten.

Es gab jedoch eine Ausnahme. Im dem den Osmanen unterstellten Fürstentum Siebenbürgen befand sich die Orthodoxie in einem protestantischen (reformierten) Staat, was den Einfluss auf die orthodoxe Kirchenorganisation beeinträchtigte. Nach der Eroberung Siebenbürgens durch die Habsburger endete diese Einflussnahme, wodurch die Union mit der römischen Kirche (1697-1701) gefördert wurde. Es folgte aber ein weiterer westlicher Einfluss auf die Orthodoxie. Durch die staatskirchlichen Maßnahmen des Zaren

⁴ A.M. AMMANN, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, pp. 321–327.

⁵ Karl VÖLKER, *Kirchengeschichte Polens*, Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig, 1930, pp. 269–276.

Peter des Großen wurde das Patriarchat in Russland aufgehoben und das Paradigma der byzantinischen Symphonia beendet. Die sogenannte *petrinische Reform* wurde im 19. Jahrhundert in den neuen Nationalkirchen Südosteuropas (Griechenland, Serbien und Rumänien) nachgeahmt. Die konsistoriale Kirchenverfassung wurde teilweise von den Habsburgern auch in der auf ihren Territorien befindlichen orthodoxen Kirche eingeführt. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts konnte Metropolit Andrei von Şaguna aber in der rumänischen orthodoxen Metropolitanprovinz von Siebenbürgen und Ungarn eine neue Kirchenverfassung einführen, wobei später diskutiert wurde, ob sie auf protestantischen oder reformkatholischen Prinzipien aufgebaut war.

1. Calvinistischer Einfluss auf die „geduldeten“ rumänisch-orthodoxe Kirche Siebenbürgens (16.-17. Jahrhundert)

Als Teil des mittelalterlichen ungarischen Königreiches entwickelte sich Siebenbürgen nach 1541 als ein von der osmanischen Pforte abhängiges Fürstentum. Innenpolitisch war dieses als ein Bundesland der drei Ständenationen – des (ungarischen) Adels, der Szekler und der Sachsen – organisiert. Konfessionell verbreitete sich die Reformation. Ab 1568 galt Siebenbürgen als einzigartiges Beispiel für religiöse Toleranz. Neben der römisch-katholischen Konfession (der Ende des 17. Jahrhunderts nur eine Minderheit von 30.000 Szeklern angehörten) wurden das Luthertum (der deutschen Sachsen), der Calvinismus und der Unitarismus (der Ungarn) als rezipiert anerkannt. Nicht rezipiert, aber geduldet blieb die Orthodoxie, der die rumänische Bevölkerung angehörte.⁶

⁶ Krista ZACH et alii (eds.), *Konfessionelle Pluralität, Stände und Nation: ausgewählte Abhandlungen zur südosteuropäischen Religions- und Gesellschaftsgeschichte*, vol. 6, coll. *Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel-*

Im ganzen 17. Jahrhundert waren die Fürsten Patrone der Reformierten Kirche; sie versuchten deshalb auch die Rumänen zum Protestantismus zu bekehren. Die reformierten Superintendenten unterstützten die Politik der Fürsten. Sie versuchten sogar, die rumänische orthodoxe mit der reformierten Kirche zu vereinigen. Der reformierte Historiker Bod Péter (1712-1769) nahm in seine *Brevis Valachorum Transylvaniam incolentium Historia* ein Kapitel zu „De unione Valachorum cum Reformatis“ auf.⁷ Im Jahre 1667 wurde der orthodoxe Hierarch Siebenbürgens unter die Aufsicht eines Gremiums (bestehend aus zwei Laien und zwei Pfarrern) gestellt. Diese vier sogenannten *Epitropen* übernahmen die Verwaltung der Kirchengüter, mussten den Hierarchen zu allen Pastoralbesuchen begleiten und hatten die kanonische Prüfung für alle Pfarrerkandidaten vorzunehmen. Zwei Jahre später wurde der orthodoxe Hierarch, auch bezüglich rein geistlicher Angelegenheiten und sogar des Ehrechts, unter die Aufsicht des reformierten Superintendenten gestellt (der sich von nun an als „orthodoxer Bischof der Ungarn und Rumänen“ bezeichnete). Alle Beschlüsse der rumänischen Kirchensynode mussten von der reformierten Kirchenführung genehmigt werden. Rumänische Kirchenhistoriker schrieben über „calvinistische Institutionen“ in

und Südosteuropa, Lit, Münster, 2004, pp. 17–102; Krista ZACH, „Politische Ursachen und Motive der Konfessionalisierung in Siebenbürgen“, in: *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*, Volker LEPPIN, Ulrich A WIEN (eds.), vol. 66, coll. *Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa*, Steiner, Stuttgart, 2005, pp. 57–70; Paul BRUSANOWSKI et alii, *Rumänisch-orthodoxe Kirchenordnungen 1786-2008 Siebenbürgen - Bukowina - Rumänien*, Böhlau Verlag, Köln/Wien, 2011, pp. 5–7; László RÉVÉSZ, „Die Entwicklung der konfessionellen Toleranz in Siebenbürgen“, in: *Ungarn Jahrbuch*, 12 (1983 1982), pp. 109–132.

⁷ Ana DUMITRU et alii (eds.), *Relatii interconfesionale romano-maghiare in Transilvania / Román-magyar felekezeti közti kapcsolatok Erdélyben: a XVI. század közepe - a XVIII. század első évtizedei között*, s.n., Alba Iulia; Gyulafehérvár, 2000, p. 341.

der rumänisch-orthodoxen Kirche Siebenbürgens.⁸ Interessant ist aber, dass in der Reformierten Kirche Siebenbürgens erst 1682 eine neue Kirchenverfassung erlassen wurde, wonach „ein aus fünf Geistlichen und fünf weltlichen Mitgliedern bestehendes Kirchengremium gegründet (wurde), die *Politica-ecclesiastica mixta congregatio*“.⁹

Die Annektion Siebenbürgens durch die Habsburger brachte ein Ende dieser „Union mit den Reformierten“ mit sich, an derer Stelle dann eine Union mit der römischen Kirche befördert wurde (1698-1701).¹⁰

Im Zuge der Bekehrungsversuche der Reformierten sowie durch die Förderung der rumänischen Schriftsprache wurde allerdings erreicht, dass die rumänische Sprache die slawische in fast allen orthodoxen Kirchen Siebenbürgens verdrängen konnte.

2. Die Russische Orthodoxe Kirche

Die Kirchenreformen des Zaren (ab 1721 Kaisers) Peter des Großen bedeuten eine Zäsur in der Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche. Der mehr oder weniger aufgeheizte Konflikt zwischen den Moskauern Zaren und den dem Patriarchen wurde durch den Sieg des Zaren entschieden. Statt des Modells der byzantinischen Symphonia wurde eine Art russischer Cäsaropapismus eingeführt.¹¹

⁸ Alexandru GRAMA, *Instituțiuni calvinești în Biserica românească din Ardeal*, Blaj, 1895.

⁹ Márta FATA et alii (eds.), *Ungarn: das Reich der Stephanskronen: im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung: Multiethnizität, Land und Konfession 1500 bis 1700*, vol. 60, coll. *Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung*, Aschendorff, Münster, 2000, pp. 244–245.

¹⁰ Ernst Christoph SUTTNER, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, Herold, Wien, München, 1978, pp. 207–231; R. POTZ et alii, *Orthodoxes Kirchenrecht*, vol. 28, pp. 119–121.

¹¹ R. POTZ et alii, *Orthodoxes Kirchenrecht*, vol. 28, pp. 132–133.

2.1. Die Petrinische Reform und das Verhältnis von Staat und Kirche in der Synodalperiode der Russischen Orthodoxen Kirche (1721-1917)

Nach dem Tod des Patriarchen Adrian (15./16. Oktober 1700) hätte die Bischofssynode der Russischen Kirche, auf Initiative und dem Willen des Zaren, einen Nachfolger wählen müssen.¹² Peter der Große aber ernannte am 16. Dezember 1700 den Metropoliten von Rjasan', Stefan Javorskij (1658-1722), als „Administrator und Verweser“ des Patriarchalstuhles. Ein Monat später wurde das im Jahre 1677 aufgehobene *Klosteramt* wiederhergestellt, um die Kirchengüter zu verwalten. Am 2. März 1711 wurde der Senat als oberstes Regierungsorgan geschaffen und den Geistlichen wie auch den Weltlichen wurde befohlen „dem Dirigierenden Senat zu gehorchen, wie dem Zaren selbst“.¹³ Zwischen 1718-1720 wurden Kollegien (Ministerien) eingeführt, die dem Senat untergestellt wurden. Februar 1721 später wurde für die rein kirchlichen Angelegenheiten ein *Geistliches Kollegium* (*Duchovnaja Kollegija*) eingeführt. Diestituierung der neuen Behörde wurde durch ein Manifest am 25. Januar 1721 bekannt gemacht und gottesdienstlich am 14. Februar 1721 gefeiert, aber das Gesetz (das *Geistliche Reglement*) wurde zehn Tage später im Senat vorgelesen und vom Zaren unterzeichnet. Damit wurde das Patriarchat in der russischen Kirche aufgehoben und durch eine *geistliche konziliare Regierung* (*Duchovnoe Sobornoe Pravitel'stvo*) ersetzt.¹⁴ In dessen erster Sitzung haben die Mitglieder die Umänderung

¹² Igor SMOLITSCH, Gregory L FREEZE, *Geschichte der russischen Kirche 1700-1917*, vol. 9, coll. *Studien zur Geschichte Osteuropas*, Brill, Leiden, 1964, p. 76.

¹³ I. SMOLITSCH, G.L. FREEZE, *Geschichte der russischen Kirche 1700-1917*, vol. 9, p. 81.

¹⁴ Erik AMBURGER, *Geschichte der Behördenorganisation Russlands von Peter dem Grossen bis 1917*, vol. 10, coll. *Studien zur Geschichte Osteuropas*, Brill, Leiden, 1966, pp. 108-109.

des Namens beantragt (*Heiligster Dirigierender Synod – Svjatejšij Pravitel'stvujuščij Sinod*), was vom Zaren auch bewilligt wurde. Bis 1917, als das Patriarchat wieder eingeführt wurde, erlebte die Russische Kirche die sogenannte *Synodalperiode*.

Der erste Präsident des Geistlichen Kollegiums war der ehemalige Patriarchalverweser Javorskij.¹⁵ Aber der eigentliche Verfasser des Geistlichen Reglements war der Bischof von Pskov, Feofan Prokopovič (1681-1736). Beide waren Kleinrussen, also Ukrainer, und beide hatten an katholischen Schulen studiert und vorübergehend zur katholischen Kirche gehört.

Insbesondere Prokopovič war der bedeutendste Mitarbeiter des Zaren für kirchliche Angelegenheiten.¹⁶ Er erhielt den Auftrag, den Plan für die Umgestaltung der Kirchenverwaltung auszuarbeiten und durch Predigen zu rechtfertigen. Mehrere russische Bischöfe beschuldigten ihn, „von der calvinistischen Häresie angesteckt“ zu sein.¹⁷ Peter war aber „von der Treue Feofans zu seinen Reformen überzeugt; Feofans Anschauungen über die Beziehungen von Staat und Kirche entsprachen durchaus den Ansichten Peters; beide suchten Vorbilder in den Kirchenordnungen Preußens und anderer protestantischer Länder“.¹⁸

Das bedeutendste Werk Feofans war der Entwurf des *Geistlichen Reglements*. Obwohl keine genauen Richtlinien für die Struktur und die Befugnisse der kirchlichen leitenden Organe vorgesehen waren, wurde das Reglement für fast zwei Jahrhunderte zur Grundverfassung der russischen Kir-

¹⁵ I. SMOLITSCH, G.L. FREEZE, *Geschichte der russischen Kirche 1700-1917*, vol. 9, pp. 76–80.

¹⁶ I. SMOLITSCH, G.L. FREEZE, *Geschichte der russischen Kirche 1700-1917*, vol. 9, p. 97.

¹⁷ Hans-Dieter DÖPMANN, *Die Russische Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart*, Böhlau Verlag, Wien, 1977, p. 115.

¹⁸ I. SMOLITSCH, G.L. FREEZE, *Geschichte der russischen Kirche 1700-1917*, vol. 9, pp. 100–101.

che. Ein Jahr später wurde es mit Regeln für den unteren Klerus ergänzt.

Auffallend ist, dass das ganze Reglement „durch eine große Dürre und den völligen Mangel an religiöser Wärme“ gekennzeichnet ist.¹⁹ Im ersten Teil des Geistlichen Reglements („Was das Geistliche Kollegium ist und welches die Hauptgründe einer derartigen Verwaltung ist“) werden neun rein rationalistische Argumente angegeben. Im zweiten Teil werden „Angelegenheiten, die dieser Verwaltung unterliegen“ vorgelegt. Erstens müsste das Kollegium überprüfen, ob alles „richtig und dem christlichen Gesetz gemäß vollzogen wird“ und die verschiedenen Formen des Aberglaubens abschaffen. Das Kollegium hätte die theologischen Bücher vor dem Druck zu zensurieren, aber auch drei kurze und verständliche Büchlein zu verfassen, etwa über die wichtigsten Dogmen, über die Pflichten aller Stände und mit Musterpredigten. Zweitens werden die „besonderen Standessachen“ der Bischöfe behandelt. Im dritten Teil werden die Pflichten, Aufgaben und Machtbefugnisse des Kollegiums angegeben. Das Kollegium sollte aus 12 Personen gebildet werden, davon drei Bischöfe sowie Archimandriten, Äbte und Protopopen, welche aber vom Gehorsam gegenüber den Hierarchen des Kollegiums befreit wären.²⁰ Im Reglement findet man gar keine kanonische Begründung. „Es fehlt jeder sakrale Begriff von der Kirche als Leib Christi“.²¹

¹⁹ A.M. AMMANN, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, p. 383.

²⁰ Deutsch in Auszügen bei P. HAUPTMANN, G. STRICKER, *Die Orthodoxe Kirche in Russland*, pp. 393–418. I. SMOLITSCH, G.L. FREEZE, *Geschichte der russischen Kirche 1700–1917*, vol. 9, pp. 110–116; Isidor SILBERNAGL, Joseph SCHNITZER, *Verfassung und gegenwärtiger bestand sämtlicher kirchen des Orients. Eine kanonistisch-statistische abhandlung*, Verlagsanstalt vorm. G.J. Manz, Regensburg, 1904, pp. 105–115.

²¹ I. SMOLITSCH, G.L. FREEZE, *Geschichte der russischen Kirche 1700–1917*, vol. 9, p. 102.. Vgl. auch „In reiner Diesseitigkeit wird ein übergroßer Wert auf äußere Organisation und auf die intellektuelle Hebung

Durch das Geistliche Reglement wurden die Grundlagen für ein Staatskirchentum geschaffen. Die Kirche wurde zum Werkzeug des russischen Zarentums und in den Staatsapparat eingegliedert.²² Es wurde bewiesen, „dass eine der in Norddeutschland üblichen protestantischen Form der Kirchenverfassung ähnliche Ordnung auch an die Anschauungen nicht-protestantischer Kirchen angepasst werden konnte“.²³ Tatsächlich finden wir eine Vereinigung der theokratischen Vorstellungen des Aufklärungs-Absolutismus in protestantischer Ausprägung (der Fürst als *Summus Episcopus*) mit byzantinischem Staatsverständnis (wonach der Kaiser Schutzpatron und sogar *Bischof für die äußeren Angelegenheiten der Kirche* im Sinne von Eusebius war).²⁴ Dass das Muster für die Verfassungsreform der russischen Kirche protestantisch war, wurde 1916 überzeugend bewiesen:

„Das Geistliche Kollegium in der Konzeption Peters und Feofans ist nichts anderes als ein kirchliches Generalkonsistorium deutsch-schwedischen Typs und das Geistliche Reglement eine freie Nachbildung der protestantischen Kirchenordnungen. Das Geistliche Kollegium ist eine staatliche Institution, deren Einrichtung die Rechtslage der Kirche im Russischen Staate völlig veränderte“.²⁵

der Kirchendiener gelegt. Religiöse Erwägungen fehlen fast vollständig; sie haben einem reinen Nützlichkeitsstandpunkte Platz gemacht“ (A.M. AMMANN, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, p. 383.).

²² H.-D. DÖPMANN, *Die Russische Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart*, pp. 115–116.

²³ A.M. AMMANN, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, p. 382.

²⁴ Vgl. Robert STUPPERICH, „Die Russische Orthodoxe Kirche im Jahrhundert der Kirchenreform Peters des Großen (1700–1801)“, in: *Die Orthodoxe Kirche in Russland: Dokumente ihrer Geschichte (860–1980)*, Peter HAUPTMANN, Gerd STRICKER (eds.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988, p. 372.

²⁵ Pavel Vladimirovič VERCHOVSKOJ, *Die Gründung des Geistlichen Kollegiums und das Geistliche Reglement (Učreždenie Duchovnoj Kollegii i Duchovnyj Reglament)*, 1916, pp. 119–120.

Es war die Absicht des Zaren, seine Reform durch die Patriarchate des Ostens genehmigen zu lassen. Am 30. September 1721 schickte Peter an den ökumenischen Patriarchen Jeremias III. (1715-1726) eine griechische Variante seines Manifests vom 25. Januar 1721, allerdings mit einem stark veränderten Text. Das Wort Kollegium wurde durch „Synode“ ersetzt. Peter informierte Jeremias III. fälschlicherweise, dass der russische Patriarch durch einen Geistlichen Synod ersetzt und dass der Synod die gleiche Vollmacht der ehemaligen Patriarchen haben werde. „Von der Einordnung des Heiligen Synods (als *Geistliches Kollegium*) in das Kollegialsystem der Staatsverwaltung, von der Unterordnung der Kirche unter den Willen des Monarchen und die Aufsicht des Staates verlautet kein Wort“.²⁶ Zum Schluss aber versprach der Zar, auch weiterhin den Wünschen des Patriarchen entgegen zu kommen. Am 23. September 1723 genehmigten die Patriarchen von Konstantinopel und Antiochien die petrinische Kirchenreform.²⁷

Die Nachfolger Peter des Großen setzten die Kirchenreform fort. Dass diese auf die Eingliederung der Kirche in den Staatsapparat zielte, ergibt sich aus der Änderung des Heiligen Synods unter Katharina I. (1725-1727). Im Jahr 1726 wurden im Synod zwei „Departements“ eingerichtet: Das erste, zusammengesetzt aus sechs Bischöfen, sollte sich nur um die geistlichen Angelegenheiten kümmern; das zweite Departement, bestehend nur aus Laien, hätte die Steuerverwaltung und die Wirtschaft übernehmen sollen. Die Struktur des Synods durchlief mehrere Änderungen während der Synodalperiode.²⁸ Der Säkularisierungsprozess wurde weitergeführt, als die Kaiserin Anna (1730-1740) im Jahre 1738

²⁶ I. SMOLITSCH, G.L. FREEZE, *Geschichte der russischen Kirche 1700-1917*, vol. 9, p. 108.

²⁷ I. SILBERNAGL, J. SCHNITZER, *Verfassung und gegenwärtiger bestand sämtlicher kirchen des Orients. Eine kanonistisch-statistische abhandlung*, p. 102.

²⁸ I. SMOLITSCH, G.L. FREEZE, *Geschichte der russischen Kirche 1700-1917*, vol. 9, pp. 161-162.

den staatlichen Organen die Verwaltung des Kirchenvermögens übertrug. Aber erst im Jahr 1762 setzte der Zar Peter III. (1761-1762; ein konvertierter Lutheraner deutsch-russischer Abkunft) die Verstaatlichung aller Kirchengüter durch. Mehr als 600 Klöster von insgesamt mehr als 1000 Klöstern wurden geschlossen; knapp eine Million Bauern, welche bisher Leibeigene der Kirche gewesen waren, wurden zu Staatsbauern.²⁹ Die Ehefrau und Nachfolgerin von Peter III., Katharina II. (1762-1796), von den philosophischen Ideen der Aufklärung geprägt und im Inneren gar nicht an Religion interessiert, bestätigte die Verstaatlichung der Kirchengüter und verstärkte die staatliche Kontrolle über die Kirche.³⁰ Dazu benutzte sie den Oberprokurator (ein im Jahre 1722 eingeführter Beamte, der den Zaren im Hl. Synod repräsentieren musste), um sich des Hl. Synods zu bemächtigen. „Es bildete sich ein bestimmtes *System* heraus, welches die beratenden Bischöfe des Hl. Synods zum Schweigen und zur strikten Unterwerfung unter die Befehle und Wünsche der Herrscherin verurteilte“.³¹ Katharina II. war die erste Herrscherin des russischen Reiches, die sich als „Oberhaupt der Kirche“ bezeichnete.³² Ihr Sohn Paul I. (Kaiser 1796-1801) erwähnte *expressis verbis* im Thronfolgesetz von 1797, dass „die russischen Herrscher Haupt der Kirche sind“;³³ die Bezeichnung erschien aber nicht mehr in dem 1832 errichteten Gesetzeskodex des Russischen Kaiserreiches. Im Art. 42 des Grundgesetzes des Reiches wurde der Kaiser nicht mehr als Haupt der Kirche bezeichnet, sondern nur als „oberster Beschützer und Bewahrer der Dogmen

²⁹ Thomas BREMER, *Kreuz und Kreml: kleine Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland*, Herder, Freiburg, 2007, p. 120.

³⁰ Döppmann, *Geschichte* 1977, S. 129-131. H.-D. DÖPMANN, *Die Russische Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart*, pp. 129-131.

³¹ I. SMOLITSCH, G.L. FREEZE, *Geschichte der russischen Kirche 1700-1917*, vol. 9, p. 195.

³² T. BREMER, *Kreuz und Kreml*, p. 121.

³³ I. SMOLITSCH, G.L. FREEZE, *Geschichte der russischen Kirche 1700-1917*, vol. 9, pp. 142-143.

des herrschenden Glaubens, Wahrer der Rechtgläubigkeit und jeglicher Ordnung in der heiligen Kirche“ (Zitat aus dem Geistlichen Reglement). In der Anmerkung zu diesem Artikel wurde aber verzeichnet: „In diesem Sinne wird der Kaiser in dem Thronfolgesetz von 5. April 1797 Haupt der Kirche genannt“.³⁴

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wuchs auch die Bedeutung der Oberprokuren. Diese „hatten zwar kein Stimmrecht im Synod, doch waren sie bei allen Sitzungen anwesend, hielten den Kontakt zum Zaren, kontrollierten allen Schriftverkehr des Synods und alle Korrespondenz mit den Bischöfen“.³⁵ Die Geschäftsführung des Hl. Synods wurde fast ausschließlich von der Kanzlei des Oberprokurors geleitet. Im 1807 wurden alle Bischöfe verpflichtet, der Kanzlei des Oberprokurors über alle wichtigen Eparchial-Angelegenheiten zu berichten. Der Oberprokuror A. N. Golicyn (1773-1844) hat durch die transitorische Institutionierung eines einzigen Ministeriums für geistliche Angelegenheiten und Volksaufklärung (1817) „aus der Oberprokuratur den wesentlichsten Bestandteil eines Ressortministeriums für die Kirchenverwaltung gemacht. Nachdem der Posten des Ministers nicht mehr besetzt wurde, gingen seine Funktionen aufgrund des Beharrungsvermögens faktisch auf den Oberprokuror über“.³⁶ Während der Oberprokuratur von N. A. Protasov (1836-1855) wurde das Amt so umgestaltet, dass es zur alleinigen Leitung der gesamten Kirchenverwaltung berechnete. Durch das *Statut der Konsistorien* (1841) wurden solche Gremien in allen Bistümern eingeführt; die maßgebliche Person der Konsistorien musste der von dem Hl. Synod ernannte und direkt dem

³⁴ I. SMOLITSCH, G.L. FREEZE, *Geschichte der russischen Kirche 1700-1917*, vol. 9, p. 146.

³⁵ T. BREMER, *Kreuz und Kreml*, p. 100.

³⁶ I. SMOLITSCH, G.L. FREEZE, *Geschichte der russischen Kirche 1700-1917*, vol. 9, pp. 198–202. Zitat auf S. 202.

Oberprokurator untergeordnete Konsistorial-Sekretär sein. Damit gewann die Oberprokuratur einen vom Bischof unabhängigen Vertrauensmann in der Eparchialverwaltung.³⁷ Die Macht der Mitglieder des Hl. Synods schrumpfte auf das Minimum; es wurde zur Regel, dass die Resolutionen des Hl. Synods später in der Kanzlei der Oberprokuratur sogar von den Sekretären geändert wurden. Unter Konstantin Pobedonoscev (1880-1905) erreichte diese Entwicklung ihren Höhepunkt; die unter seiner strengen Kontrolle befindliche Kirche diente als Stütze für die autokratische Regierung des Zaren.

2.2. Nachahmung der petrinischen Reform in den neuen Nationalkirchen Südosteuropas

Die *petrinische Reform* und die Unterwerfung der orthodoxen Kirche durch die Staatsmacht wurden auch in den neuen nationalen und orthodoxen Königreichen des Balkans übernommen: Griechenland, Rumänien, Serbien. In Griechenland³⁸ schrieben schon im Jahre 1823, also noch während der Befreiungskämpfe, drei Bischöfe an die Nationalversammlung, dass es Aufgabe des Staates sei, eine Kirchenverfassung zu erlassen. Die fünfte Nationalversammlung von Argos (1831/32) ernannte einen aus fünf Bischöfen zusammengesetzten Rat, welcher die oberste kirchliche Gewalt in Griechenland darstellen sollte. Die Beziehung zwischen Kirche und Staat wurde schließlich nach der Ankunft des bayerischen Prinzen Otto von Wittelsbach (1815-1867; König von Griechenland zwischen 1832-1862) festgelegt. Otto konvertierte nicht zur Orthodoxie. Sein Regentschaftsrat (während der Minderjährigkeit

³⁷ I. SMOLITSCH, G.L. FREEZE, *Geschichte der russischen Kirche 1700-1917*, vol. 9, p. 365; I. SILBERNAGL, J. SCHNITZER, *Verfassung und gegenwärtiger bestand sämtlicher kirchen des Orients. Eine kanonistisch-statistische abhandlung*, pp. 121-123.

³⁸ R. POTZ et alii, *Orthodoxes Kirchenrecht*, vol. 28, pp. 143-146.

des Königs) Georg Ludwig von Maurer (1790-1872) war Protestant. Dieser ernannte eine siebenköpfige Kommission (darunter zwei Bischöfe), mit dem Auftrag, Entwürfe zur Organisation der griechischen Kirche zu verfassen. Die Kommission schlug die Gründung einer aus fünf Mitgliedern bestehenden „Heiligen Synode des Königreichs Griechenland“ vor. Außerdem befürwortete man zwar die Unabhängigkeit der griechischen Kirche vom ökumenischen Patriarchat, nicht aber vom Staat:

„Wir sind auch der Meinung, dass die königliche Macht die Oberherrschaft über die Kirche haben soll [...]. So ist der weltliche Herrscher des Volkes auch das Haupt der Kirche [...] So ist auch im orthodoxen Russland der Zar das Haupt der Kirche [...] Für die Verwaltung der Kirche ist eine kirchliche Gewalt notwendig [...], der wir nach dem Beispiel der russischen Kirche den Namen Verwaltungssynode gegeben haben“.³⁹

Im Juli 1833 trafen 38 Hierarchen zur ersten griechischen Bischofssynode in Navplion zusammen und nahmen den Entwurf an. Acht Tage später erließ die Regentschaft im Namen König Ottos die Grundordnung der griechischen Kirche. Der König Griechenlands, obwohl katholisch, wurde zum „Oberhaupt“ der Kirche bestimmt. Außerdem wurde das russische Modell übernommen:

„Die höchste geistliche Macht ruht, unter der Oberhoheit des Königs, in den Händen einer Ständigen Synode [...]. Die Synode besteht aus fünf Mitgliedern [...]. Die Ernennung geschieht durch die Staatsregierung [...]. Der Synode beigegeben ist ein Staatsprokurator [...]. Jeder in seiner Abwesenheit gefasste Beschluss ist ungültig [...]. Vor Ein-

³⁹ Andreas Michael WITTIG, *Die Orthodoxe Kirche in Griechenland: ihre Beziehung zum Staat gemäß der Theorie und der Entwicklung von 1821-1977*, vol. 37, coll. *Das östliche Christentum, Neue Folge*, Augustinus-Verlag, Würzburg, 1987, pp. 80–81.

holung der Genehmigung der Staatsregierung darf kein Synodenbeschluss bekannt gemacht oder vollzogen werden“.⁴⁰

Die Kirche erschien „als dem Staat untergeordnet, als eine Behörde“. Das russische Modell dieses Gesetzes ist offensichtlich, obwohl manche Wissenschaftler auch auf den Einfluss der 1809 oktroyierten Konsistorialordnung der Bayerischen Evangelischen Kirche hingewiesen haben.⁴¹

Der nächste Schritt der Regierung war die Verordnung über die Aufhebung von 394 der 524 bestehenden Klöster (75,19 %) und die Gründung eines Religionsfonds, nach dem Modell des bayerischen Amortisationsgesetz von 1764.

Das ökumenische Patriarchat erkannte durch den *Patriarchal- und Synodaltomos* von 1850 die Autokephalie der griechischen Kirche einseitig an. Das war aber abhängig von der Einsetzung einer Bischofssynode, die „frei und ungehindert von allen weltlichen Angriffen“ sein sollte. Das griechische Parlament wies den Tomos zurück, weil die Kirche im orthodoxen Griechenland kein Staat im Staat sein dürfte, wie es im Osmanischen Reich der Fall war.⁴²

In Rumänien⁴³ besaßen die rumänischen Donaufürstentümer (Walachei und Moldau) während des Mittelalters ein autonomes Statut gegenüber der Pforte; als *dar al ahd* (Haus des Vertrages) war die Orthodoxie vorherrschende Konfession und der Islam nicht geduldet. Die zwei Metropolitanprovinzen der Fürstentümer waren faktisch unabhängig vom Ökumenischen Patriarchat (obwohl *de jure* unter dessen

⁴⁰ A.M. WITTIG, *Die Orthodoxe Kirche in Griechenland*, vol. 37, p. 82. Vgl. auch I. SILBERNAGL, J. SCHNITZER, *Verfassung und gegenwärtiger bestand sämtlicher kirchen des Orients. Eine kanonistisch-statistische abhandlung*, pp. 67–71.

⁴¹ A.M. WITTIG, *Die Orthodoxe Kirche in Griechenland*, vol. 37, pp. 84–85.

⁴² A.M. WITTIG, *Die Orthodoxe Kirche in Griechenland*, vol. 37, pp. 86–89.

⁴³ R. POTZ et alii, *Orthodoxes Kirchenrecht*, vol. 28, pp. 149–152.

Jurisdiktion).⁴⁴ Ab dem 18. Jahrhundert versuchte Russland vergebens die zwei Fürstentümer zu erobern. Es gab auch Versuche, die zwei Metropolitanprovinzen der russischen Kirche zu annektieren und zwischen 1788-1792 wurde das moldauische und zwischen 1806-1812 das moldo-walachische Exarchat unter der Jurisdiktion des Heiligen Synods der Russischen Orthodoxen Kirche gegründet. Im Jahr 1813 konnte Russland nur den östlichen Teil des Fürstentums Moldau annektieren (Bessarabien), wo dann ein Bistum in Chişinău (Kishinev) unter der Jurisdiktion des russischen Heiligen Synods organisiert wurde.⁴⁵

Der russische Einfluss auf die rumänische Kirche der Fürstentümer konnte aber erst nach dem Frieden von Adrianopel (1829) geltend gemacht werden. Während der fünf Jahre, in denen die Russen die Fürstentümer besetzt hatten, erließen sie die ersten modernen Verfassungen in der rumänischen Geschichte. Darin war die Gewaltenteilung ein fundamentales Prinzip. Den Hierarchen wurde eine führende Rolle in der Legislative zuerkannt (die Wahl der Bischöfe unterstand der Legislative), und in der Exekutive wurden auch Kultusministerien gegründet. Die Einnahmen des kirchlichen Vermögens (Klöster und Eparchien) wurden als Religionsfonds unter die doppelte Verwaltung der Kultusministerien und der Metropolen gestellt. Nach der Vereinigung der zwei Fürstentümer wurde dann das ganze Vermögen der Kirche säkularisiert und die Religionsfonds mit dem Staatshaushalt zusammengelegt. Die rumänische Kirche des modernen Staates Rumänien war die einzige orthodoxe Kirche, die ohne Besitz blieb.

⁴⁴ A. ULYANOVA, „Legal autonomy for the slavic churches within the Patriarchate of Constantinople in the middle ages“, pp. 119–122.

⁴⁵ Klutschewsky, *Exarchate* 2010, S. 136–140. E.C. SUTTNER, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, pp. 251–270; Alexej KLUTSCHEWSKY, „Exarchate in der Russischen Kirche“, in: *Autonomy in the Eastern churches*, Carl Gerold FÜRST, Richard POTZ (eds.), vol. 21, coll. *Kanon*, Roman Kovar, Hennef, 2010, pp. 136–140.

Der erste Fürst der Vereinigten Fürstentümer, Alexandru Ioan Cuza (1859-1866), versuchte, eine Verfassungsreform in der rumänischen Kirche einzuführen. Er gründete eine zentrale Synode der Kirche, in der außer den Bischöfen auch gewählte Repräsentanten des niedrigen Klerus Mitglieder sein sollten (diese Synode tagte nur 1865 und 1867). Zweitens erließ Cuza ein Gesetz, wonach alle Hierarchen nicht mehr gewählt, sondern durch fürstliche Ernennung instituiert werden mussten, was ein Bruch mit der alten rumänischen Tradition bedeutete. Die Opposition der Theologen gegen diese Maßnahmen (der sogenannte „Kampf für die Kanonizität“) wurde vom Ökumenischen Patriarchat unterstützt, weil dieses auch nicht mit der einseitigen Erklärung der Autokephalie der rumänischen Kirche einverstanden war.

Nach der Abdankung des Fürsten Cuza und der Wahl von Carol I. von Hohenzollern-Sigmaringen (1866-1914) konnte die Eintracht innerhalb der rumänischen Kirche, aber auch mit Konstantinopel wiederhergestellt werden. Das Synodalgesetz von 1872 führte einen Heiligen Synod ein, in welchem der Kultusminister die Tagesordnung festlegte und die Politik der Regierung vorschrieb. Das Gesetz bestimmte die Wahl der Eparchialbischöfen durch alle orthodoxen Mitglieder der Legislative. Die Oberherrschaft der Regierung war also auch in der rumänischen Kirche gesichert.

Im Jahre 1909 beabsichtigte der liberale Kultusminister Spiru Haret (1851-1912) eine Verfassungsordnung, teilweise nach siebenbürgisch-rumänischem Modell (siehe unten), durchzusetzen. Er gründete ein neues Kirchengremium: das *Kirchliche Oberkonsistorium*, zusammengesetzt aus den Mitgliedern des Heiligen Synods und aus 47 gewählten Repräsentanten des niedrigen Klerus, der Klöster und der Seminare. Dieses Oberkonsistorium hätte als oberster geistlicher Gerichtshof fungieren, aber von der Regierung auch

die Verwaltung aller kirchlichen Angelegenheiten übernehmen müssen. Der Heilige Synod aber widersetzte sich dieser Reform. Die Bischöfe bevorzugten eher die Regelung der administrativen Angelegenheiten der Kirche durch die Regierung, als durch ein von gewählten Priestern zusammengesetztes Gremium. Tatsächlich wurde die Kompetenz des Oberkonsistoriums im Jahre 1911 vermindert (es blieb nur ein beratendes Organ).⁴⁶

In Serbien nahm die Regierung zwar auf die 1830 autonom und 1879 autokephal gewordene Kirche Einfluss, nicht aber in dem Maße wie in Russland, Griechenland und Rumänien. Die Eparchialbischöfe wurden von der bischöflichen Synode gewählt und vom Kultusminister nur bestätigt. Der Metropolit von Belgrad wurde durch eine Versammlung, zusammengesetzt aus allen Bischöfen sowie Protopopen, Archimandriten und zehn führenden weltlichen Würdenträgern, gewählt.⁴⁷

3. Das Habsburgische Modell⁴⁸

3.1. *Die multiethnische illyrische Nation in Ungarn und dessen Metropolitanprovinz in Karlowitz*

Nach der missglückten zweiten Belagerung Wiens durch die Osmanen (Herbst 1683) konnte die österreichische Armee Ungarn erobern und sogar bis Adrianopel (Edirne) vorrücken. Um die Unterstützung der serbischen Bevölkerung

⁴⁶ E.C. SUTTNER, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, pp. 11–14; P. BRUSANOWSKI et alii, *Rumänisch-orthodoxe Kirchenordnungen 1786–2008 Siebenbürgen - Bukowina - Rumänien*, pp. 98–191.

⁴⁷ Alois HUDAL, *Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche.*, vol. 1, coll. *Beiträge zur Erforschung der orthodoxen Kirchen.*, Graz., 1922, pp. 61–65; I. SILBERNAGL, J. SCHNITZER, *Verfassung und gegenwärtiger bestand sämtlicher kirchen des Orients. Eine kanonistisch-statistische abhandlung*, pp. 162–173; I. SILBERNAGL, J. SCHNITZER, *Verfassung und gegenwärtiger bestand sämtlicher kirchen des Orients. Eine kanonistisch-statistische abhandlung*, pp. 164–170.

⁴⁸ R. POTZ et alii, *Orthodoxes Kirchenrecht*, vol. 28, pp. 139–142.

zu erlangen, erließ der Wiener Hof zwei Dekrete (6. April und 21. August 1690), die die Anerkennung eines autonomen serbischen Gebiets auf dem Balkan verfügt wurde. Die im Sommer 1690 erfolgreiche osmanische Gegenoffensive führte zur Flucht Tausender serbischen Familien, unter der Leitung des Ipeker Patriarchen Arsenius III. Carnojevic (um 1633-1706), auf südungarisches und kroatisches Territorium. Der Wiener Hof erließ nun vier Verordnungen (zwischen 11. Dezember 1690 und 4. März 1695). Durch diese sogenannten „illyrischen Privilegien“ wurden die serbischen Immigranten von der Jurisdiktion der ungarischen Komitate befreit; auch konnten die Serben unter der Leitung des Patriarchen Arsenius III. eine autonome orthodoxe Kirchenprovinz (nach 1713 mit dem Sitz in Karlovci, dt. Karlovitz, südlich der Stadt Novi Sad) mit sieben Suffraganbistümern gründen⁴⁹.

Diese neue Metropolitanprovinz, welche sich nach der Erlöschung des Ipeker Patriarchats (1766) zu einer *de facto* orthodoxen Kirche entwickelte, umfasste alle orthodoxen Gläubigen der sogenannten *illyrischen Nation* aus dem Königreich Ungarn. Gemeint waren die orthodoxen Serben, Rumänen und Griechen. Anfang des 19. Jahrhunderts hatte die Metropolitanprovinz 1505 Pfarreien, davon waren 935 serbisch, 553 rumänisch (also 36,74 %) und 17 griechisch. Von den Habsburgern wurde ein Modell übernommen, das dem *millet*-System des Osmanenreichs ähnlich war. Erst im 19. Jahrhundert zerbrachen diese konfessionellen Nationen: Im Habsburgerreich durften die Rumänen 1864 ihre eigene Metropolitanprovinz (mit Sitz in Sibiu, dt. Hermannstadt, Siebenbürgen) bilden, und auf dem Balkan gründeten die Bulgaren 1870 ein selbstständiges Exarchat.

Der Wiener Hof aber war bemüht, über das orthodoxe *illyrische* Kirchenwesen Aufsicht zu führen. Maria Theresia

⁴⁹ Johann SCHWICKER, *Politische Geschichte der Serben in Ungarn: nach archivalischen Quellen dargestellt*, Budapest, 1880, pp. 7–73.

regelte 1769 die Zusammensetzung des höchsten Leitungsorgans der Karlowitzer Metropole – der Nationale Kirchenkongress (NKK). Dieser musste aus 75 Mitgliedern bestehen. Davon waren ein Drittel Geistliche, ein Drittel Angehörige des Militärs und ein Drittel Vertreter der Bürgerschaft (also zwei Drittel Laien). Außerdem durften der NKK und die bischöfliche Synode nicht ohne die Anwesenheit der kaiserlichen Kommissare tagen. In den nächsten Jahren (1770 und 1777) erließ der Wiener Hof zwei „illyrische Reglements“, welche 1779 durch das *Rescriptum Declaratorium Illyricae Nationis* ersetzt wurde. Dadurch beschränkte der Wiener Hof die absolutistische Regierung der Karlowitzer Metropolit. Drei Jahre später (17. Juni 1782) ordnete dann der Hof, durch die *Systema consistoriale*, die Einführung von Konsistorien in der Metropolitanprovinz und in den Suffraganbistümern an.

Der eigentliche Sinn dieser letzten Verordnung lässt sich an der Umbildung des Konsistoriums der siebenbürgisch-sächsischen evangelischen Kirche erkennen, die Kaiser Joseph II. verfügt hatte. Das Konsistorium wurde in der siebenbürgisch-sächsischen Kirche erst 1753 gegründet (zur Hälfte zusammengesetzt aus Laien). Am 4. September 1782 führte aber Joseph II., das landesherrliche Kirchenregiment ein, indem er als *Summus Episcopus* agierte. Die Synoden der evangelischen Kirchen durften ohne die Anwesenheit kaiserlicher Kommissare nicht mehr zusammentreten.⁵⁰

Tatsächlich wurde vom Wiener Hof auch in der orthodoxen Metropolitanprovinz von Karlowitz eine Art „landesherrliches Kirchenregiment“ ausgeübt. Erst nach dem österreichisch-ungarischen Ausgleich wurde die Orthodoxie in der ungarischen Hälfte der Donaumonarchie von diesem Kirchenregiment befreit.

⁵⁰ Friedrich TEUTSCH, *Geschichte der ev. Kirche in Siebenbürgen*, vol. I, Sibiu, 1921, pp. 218–230.

3.2. Die Einführung des Josephinismus in das orthodoxe Bistum der Bukowina

Die Karlowitzer Metropolitanprovinz umfasste außer den sieben Suffraganbistümern aus dem Königreich Ungarn-Kroatien noch drei „außerordentliche“ Bistümer: Siebenbürgen (mit dem Sitz in Hermannstadt, im Fürstentum Siebenbürgen), Bukowina (mit dem Sitz in Czernowitz, Kreis Bukowina des Königreichs Galizien und Lodomerien, nach 1849 abgesondertes Herzogtum) und Dalmatien (Zara).⁵¹ Die ersten zwei wurden 1783 der Karlowitzer Metropolitanprovinz unterstellt, mit der Bemerkung, dass die „illyrischen Privilegien“ sich in Siebenbürgen und der Bukowina nicht ausdehnen dürften. Das Bistum Dalmatien (gegründet 1808 von Napoleon) kam erst später dazu (1823 und 1829).⁵²

Die Bukowina war bis 1774 Teil des Fürstentums Moldau, das den Osmanen unterstellt war. Die Orthodoxie blieb dort die vorherrschende Konfession, jedoch gemäß der Richtlinien des durch Kaiser Joseph II. eingeführten Staats-Kirchen-Verhältnisses. Im Jahre 1781 wurde in Czernowitz ein Konsistorium eingeführt, an dessen Sitzungen auch zwei weltliche Beisitzer teilnahmen. Im Jahre 1786 erließ der Wiener Hof den Regulierungsplan.⁵³ Das Konsistorium wurde neu organisiert; Mitglieder waren auch zwei rumänische und zwei deutsche Beamte, die aufgrund der Vereinbarung zwischen dem Bischof und der Regierung ernannt worden waren.

⁵¹ Radoslav Edler RADIĆ, *Die Verfassung des obersten Kirchenregiments in der orthodox-katholischen Kirche bei den Serben in Österreich-Ungarn*, Werschetz, 1877, p. 131; Emilian von RADIĆ, *Die Verfassung der orthodox-serbischen und orthodox-rumänischen Particular-Kirchen in Österreich-Ungarn, Serbien und Rumänien*, Prag, 1880, pp. 36–37.

⁵² A. HUDAL, *Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche.*, vol. 1, pp. 53–54.

⁵³ Gedruckt in P. BRUSANOWSKI et alii, *Rumänisch-orthodoxe Kirchenordnungen 1786-2008 Siebenbürgen - Bukowina - Rumänien*, pp. 208–260.

Das ganze Leben in der Eparchie Bukowinas wurde durch kaiserliche Erlasse und Patente strukturiert, welche erst nach 1886 einheitlich gedruckt wurden.⁵⁴ Der Josephinismus blieb in der orthodoxen Eparchie der Bukowina auch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bestehen. Im Jahre 1869 wurde das Konsistorium aber neu strukturiert, in Sektionen nach byzantinischem Vorbild. So wurden etwa folgende Ämter aus dem „rechten Chor“ der Konstantinopler Patriarchatsverwaltung übernommen: Kirchen-Ökonom, Sacellarius, Sceuphylox, Chartophylax, Kirchenanwalt.⁵⁵ Es war sicher kein Zufall, dass diese Veränderungen des Konsistoriums erfolgten, kurz nachdem das Werk über die Episkopalämter der orthodoxen Kirche von Joseph Zhishman (1820-1894), dem Referenten für orthodoxe Angelegenheiten im Wiener Kultusministerium, erschienen war.⁵⁶

Bedeutend für das kirchliche Leben der Czernowitzer Eparchie war der orthodoxe Religionsfonds. Nach dem Modell des Habsburgerreiches wurden bis zu drei orthodoxe Klöstern abgeschafft (vorher gab es 17 Klöster und 15 Skiten). Laut des Regulierungsplans war der Wiener Monarch der oberste Patron des Fonds, welcher von den politischen

⁵⁴ Mihaiu CALINESCU et alii, *Normalien der Bucovinaer gr. or. diöcese von 1777-1886 Zusammengestellt und redigirt infolge beschlusses des Bucovinaer gr. or. erzbischöflichen consistoriums vom 13./25. märz 1886 ad nr. 726*, Buc. gr. or. erzbischöfl. consistorium, Czernowitz, 1887.

⁵⁵ P. BRUSANOWSKI et alii, *Rumänisch-orthodoxe Kirchenordnungen 1786-2008 Siebenbürgen - Bukowina - Rumänien*, pp. 260–278.

⁵⁶ Die kirchlichen Ämter der Konstantinopler Patriarchatsverwaltung waren in zwei sogenannten „Chöre“ organisiert. Das rechte Chor umfasste 15 höhere Ämter (welche in drei Pentaden organisiert waren) und zwei kleinere Ämter, die sich mit der eigentlichen Kirchenverwaltung beschäftigten. Der linke Chor umfassten Kirchenämter der Presbyter, Diakonen, Psalten und Anagnosten, für die rein liturgischen und geistlichen Angelegenheiten. Vgl. Jos ZHISHMAN, *Preb. of Bugthorpe in York Minster* SIMMONS THOMAS FREDERICK, *Die Synoden und die Episkopal-Amter in der Morgenlandischen Kirche.*, Wilhelm Braumuller, Wien, 1867, pp. 98–174.

Behörden verwaltet wurde. Der Bischof wurde erst nach 1834 über die Art der Verwaltung des Fonds benachrichtigt. Dank des Fonds war das orthodoxe Bistum der Bukowina eigentlich die am besten dotierte unter allen orthodoxen Eparchien des Habsburgerreiches (1918 besaß der Religionsfonds 266.232 ha Boden, also 25,71 % der Gesamtfläche der Bukowina).⁵⁷ Deswegen forderte das Kirchenvolk der Bukowina die Rückgabe des Religionsfonds nach dem Modell der sogenannten „kirchlichen Autonomie im ungarischen Sinn“ und dessen Verwaltung durch einen gemischten Kirchenkongress (wie in den orthodoxen Metropolitanprovinzen Ungarns – siehe unten). Bis 1918 konnte ein solcher Kirchenkongress aber nicht eingeführt werden, und der Religionsfonds blieb weiter unter staatlicher Verwaltung (ab 1872 des Landwirtschaftsministeriums).⁵⁸

4. Die kirchliche Autonomie der orthodoxen Metropolitanprovinzen in der ungarischen Hälfte der Donaumonarchie (1868-1918)

4.1. Die rumänisch-orthodoxen Metropolitanprovinzen Siebenbürgen und Ungarn – Das „Organische Statut“ von Andrei von Șaguna

Das „außerordentliche Suffraganbistum“ Siebenbürgen, auf dem Territorium des gleichnamigen Fürstentums, befand sich im Vormärz wie kein anderes Bistum der Orthodoxie in einer denkbar schlechten staatspolitischen Lage. Nach der Kirchenunion mit Rom (1697-1701) erlosch das Bistum; erst Joseph II. restaurierte es (1783). Die Orthodoxie bestand aber weiter als eine „nicht rezipierte, geduldete“ Konfession:

⁵⁷ Clipa: Fondul 2006, S. 53.

⁵⁸ P. BRUSANOWSKI et alii, *Rumänisch-orthodoxe Kirchenordnungen 1786-2008 Siebenbürgen - Bukowina - Rumänien*, pp. 312-316.

„Den Anhängern der gr.-or. Kirche ist zwar landesgesetzlich freie Religionsübung im ganzen Lande zugesichert; sie haben ihren eigenen, vom Landesfürsten ernannten Bischof, der in Religionsangelegenheiten die Obergewalt unter dem Oberaufsichtsrechte des Landesfürsten ausübt; allein sie haben keinen gesetzlichen Anspruch auf öffentliche Anstellungen, ihre Geistlichkeit und ihre Kirchengüter entbehren der adeligen Vorrechte; sie müssen ihre Geistlichen, ihre Kirchen und ihren Kultus aus Eigenem, ohne Beihilfe vonseiten des Staates und der übrigen Religionsparteien unterhalten“.⁵⁹

Zur finanziellen Unterstützung des Bistums gründete Joseph II. den Sidoxialfonds, in dem Kirchensteuern der orthodoxen Familien zusammenflossen. Daraus wurden der Bischof und die wenigen anderen Kirchenbeamte besoldet. Dieser Fonds und andere, die bis 1845 gegründet wurden, unterstanden der Verwaltung der Landesregierung. Der Wert dieser Fonds fiel geringer aus als der Gesamtschaden, den das Bistum während des Bürgerkrieges von 1848/1849 erlitten hatte.

Die 1848er Revolution brachte aber auch die „Rezeption“ und die Gleichstellung der Orthodoxie mit den anderen Siebenbürgischen Konfessionen mit sich. Der neue Bischof Andrei Şaguna hatte die Absicht, die neue rechtliche Lage auszunützen, um sein Bistum, das sich in einer schweren Krise befand, als Volkskirche zu erneuern. Im März 1850 berief er eine gemischte Bistumssynode (25 Protopopen, 2 Theologieprofessoren und 30 Laien) ein. Im Oktober 1860, also einen Monat nach dem Ende der neoabsolutistischen Bach-Ära, folgte eine weitere gemischte Bistumssynode (bestehend aus 46 Geistlichen und 52 Laien), welche eine Wahlordnung für die nächsten Synoden erließ.

⁵⁹ Joseph Heinrich BENIGNI VON MILDENBERG, *Handbuch der Statistik und Geographie des Grossfürstenthums Siebenbürgen*, Thierry, Hermannstadt, 1837, pp. 50–51.

Tatsächlich war sich Bischof Şaguna dessen bewusst, dass es nur eine einzige Möglichkeit gab, die rumänisch-siebenbürgische Orthodoxie zu erneuern: die Beteiligung der Laien an der Kirchenorganisation und zwar auf allen Ebenen. Im Rahmen der orthodoxen Kirchenverfassungen seiner Zeit war das ein Novum. Es gab zwar in der Karlowitzer Metropolitanorganisation den NKK; dieser war aber gemäß der vom Wiener Hof erlassenen Gesetzgebung nur ein konsultatives Gremium, mit dem einzig bedeutendem Recht, die Metropoliten zu wählen, wobei der Einfluss des Hofes durch die Anwesenheit der Kommissare gesichert war. Die meisten Verwaltungsangelegenheiten innerhalb der Karlowitzer Metropolitanprovinz wurden durch die Bischofssynode erledigt, wiederum in der Anwesenheit der Kommissare. Wegen dieser Einflussmöglichkeit der staatlichen Organe lehnte Şaguna die Karlowitzer Konsistorialverfassung strikt ab und wies auch die Organisationen der Kirchen Russlands, Griechenlands und Rumäniens als antikanonisch zurück. Sogar das ganze Verhältnis zwischen Staat und Kirche nach dem konstantinischen Zeitalter wurde von ihm kritisch betrachtet, und er meinte, dass die Kirche nach der 1848-er Revolution endlich wieder die Freiheit vom Staat erlangt hätte. In dieser neuen rechtlichen Lage hätte die Aufgabe der Kirchenleitung, darin bestehen sollen die eigentlichen Institutionen der Kirche, die Synoden, wieder aufleben zu lassen. Das Prinzip der Synodalität in der Kirche wurde von Şaguna als Solidarität (gemeinsames Handeln) zwischen Geistlichen und Laien und als Konstitutionalismus verstanden.⁶⁰ Als bestes Mittel, diese Solidarität und Synodalität in der Kirche umzusetzen, erschien die Übernahme des Konstitutionalismus aus dem politischen postfeudalen Leben.⁶¹

⁶⁰ Andreas Freiherr von SCHAGUNA, *Compendium des kanonischen Rechtes der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche, aus dem Romanischen übersetzt von Alois Sentz, Sibiu, 1868, p. X.*

⁶¹ Andreas Freiherr von SCHAGUNA, *Anthorismos sau desluşire comparativă asupra broşurei „Dorinţele dreptcredinciosului cler din Bucovina*

Nach der Gründung der rumänischen Metropole forderte der Monarch deren Episkopat auf, ein Kirchenstatut zu erlassen. Șaguna befand, dass die Kompetenz nur bei einem gemischten Nationalen Kirchenkongress (einem kirchlichen Parlament) läge, und forderte den Kaiser auf, Wahlen für einen solchen NKK zu genehmigen. Nach dem österreichisch-ungarischen Ausgleich erkannte das ungarische Parlament (Mai 1868) die Kirchenautonomie beider orthodoxer Kirchenprovinzen an und ordnete die Einberufung je eines NKK in jeder Metropole an, mit der Aufgabe Kirchenstatuten zu erlassen. Beide NKK mussten, laut Gesetz, aus einer Mehrheit von zwei Drittel Laien zusammengesetzt sein.

Der NKK der rumänischen Metropole tagte Ende September 1868 und verfasste das Organische Statut, das bis 1925 als Kirchenverfassung in Siebenbürgen galt. Dessen Prinzipien waren:

- a) die Kirchenautonomie, im Kontext eines subsidiären Staates (Königreich Ungarn);
- b) die Synodalität, verstanden als Zusammenarbeit aller kirchlichen Bereiche im Rahmen einer konstitutionellen Organisation (daher gab es auf allen kirchlichen Ebenen Gewaltenteilung zwischen den exekutiven und den legislativen Organen sowie ein allgemeines Wahlrecht der Gläubigen für die Legislative; das Episkopat hatte nur ehrenamtliche Funktionen in der Kirchenverwaltung, um die Gewaltenteilung nicht zu gefährden);
- c) die Unterscheidung zwischen rein kirchlichen Angelegenheiten (um die sich exklusiv Gremien kümmerten, die mit Geistlichen besetzt waren) und wirtschaftlichen sowie kulturellen Angelegenheiten (mit denen Körperschaften betraut waren, in denen Laien eine Zweidrittelmehrheit hatten).⁶²

în privința organizării canonice a diezezei, și a ierarhiei sale referințe în Organismul Bisericii Ortodoxe din Austria“, Sibiu, 1861, S. 131.

⁶² P. BRUSANOWSKI et alii, *Rumänisch-orthodoxe Kirchenordnungen 1786-2008 Siebenbürgen - Bukowina - Rumänien*, pp. 110–138; Paul BRUSANOWSKI,

Über die kanonischen und juristischen Quellen des Organischen Statuts wurde viel diskutiert.⁶³ Ein möglicher protestantischer Einfluss (von Seite der siebenbürgisch-sächsischen evangelischen Kirchenordnung von 1861) ließ sich nicht nur vor 1918 (insbesondere von katholischen Theologen,⁶⁴ aber auch durch Orthodoxe), sondern bis heutzutage nachweisen.⁶⁵ Dennoch gibt es auch Unterschiede zwischen den protestantischen Kirchenordnungen und dem Organischen Statut:

- a) Das Verhältnis zwischen Geistlichen und Laien war in der sächsischen Kirche paritätisch, die Zweidrittelmehrheit der Laien in den kirchlichen Körperschaften unbekannt.
- b) Es gab eine nur schwach ausgeprägte Gewaltenteilung. Die Konsistorien (oder das Presbyterium) waren keine ausführenden Organe, sondern die ständigen (permanenten) Organe der

„The principles of the Organic Statute“, în: *Ostkirchliche Studien*, 60, 1, pp. 110–138.

⁶³ P. BRUSANOWSKI et alii, *Rumänisch-orthodoxe Kirchenordnungen 1786–2008 Siebenbürgen - Bukowina - Rumänien*, pp. 30–39.

⁶⁴ Friedrich H. VERING, *Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts,; mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Österreich und die Schweiz*, vol. 2, coll. *Theologische Bibliothek* 1, 3, Herder, Freiburg im Breisgau, 1893, p. 372; Alexandru GRAMA, *Cestiuni din dreptul și istoria Bisericii românești unite. Studiu apologetic din incidentul invectivelor Gazetei Transilvaniei și a d-lui Nicolau Densușianu asupra Mitropolitului Vancea și a Bisericii Unite*, vol. I, Blaj, 1893, pp. 154–155.

⁶⁵ Friedrich MÜLLER, *Geschichtswirksamkeit des Evangeliums in seinem lutherischen Verständnis: zwei Aufsätze*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1956, pp. 11–51; Hermann PITTERS, „Despre relațiile Mitropolitului Andrei Șaguna cu Biserica Evanghelică C.A. din Transilvania“, în: *Slujitor al Bisericii și al neamului: părintele prof. univ. dr. Mircea Păcurariu, membru corespondent al Academiei Române, la împlinirea vârstei de 70 de ani*, CALINIC et alii (eds.), *Renașterea*, Cluj-Napoca, 2002, p. 574; Thomas BREMER, *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, vol. 41, coll. *Das Östliche Christentum. Neue Folge*, Augustinus-Verlag, Würzburg, 1992, pp. 34–38.

kirchlichen Versammlungen, die sowohl legislative als auch exekutive Befugnisse innehatten (was *expressis verbis* durch die Landeskirchenversammlung festgelegt war);

c) Das Wahlrecht der Gläubigen war in der sächsischen Kirche auf den Pfarrer, auf das Presbyterium (in den Gemeinden bis 500 Mitglieder) und auf die größere Gemeindevertretung, also die Ortsgemeinde beschränkt (dementsprechend gab es in der evangelischen Kirche Siebenbürgens keine Direkt-Wahlbezirke);

d) In der evangelischen Kirche gab es auch keine Trennung zwischen rein kirchlichen (dogmatischen, gottesdienstlichen) und administrativen Angelegenheiten. Die Landeskirchenversammlung (die Laien inbegriffen) hatte das Recht, auch den Kultus (die Agenda) zu bestimmen. Dies war in der orthodoxen Kirche nicht üblich.⁶⁶

Zudem gab es auch Einflüsse aus dem Reformkatholizismus (insbesondere des Theologen Johann Baptist Hirscher (1788-1865) aus der Tübinger Schule⁶⁷ und der Bewegung für die Kirchenautonomie in Ungarn).⁶⁸ Ähnlichkeiten zwischen dem Organischen Statut und den Idealen des Reformkatholizismus bestanden in folgender Hinsicht:

a) das Verhältnis von zwei Drittel Laien und einem Drittel Geistlichen in den kirchlichen Gremien, die nicht mit rein kirchlichen und dogmatischen Aufgaben betraut waren;

b) Repräsentativität der Gläubigen und nicht der Gemeinden, durch direktes Votum in Wahlbezirke (Hirscher schlug 1849 direkte Wahlen auch für die Bistumssynoden vor);

⁶⁶ P. BRUSANOWSKI et alii, *Rumänisch-orthodoxe Kirchenordnungen 1786-2008 Siebenbürgen - Bukowina - Rumänien*, p. 32.

⁶⁷ Johann Baptist von HIRSCHER, *Die sozialen Zustände der Gegenwart und die Kirche*, Laupp, Tübingen, 1849; Johann Baptist von HIRSCHER, *Die kirchlichen Zustände der Gegenwart*, Tübingen, 1849; Johann Baptist von HIRSCHER, Erwin KELLER, *Johann Baptist Hirscher, coll. Wegbereiter heutiger Theologie*, Styria, Graz, 1969, pp. 21–46.

⁶⁸ Johann SCHNEIDER, *Der Hermannstädter Metropolit Andrei von Șaguna: Reform und Erneuerung der orthodoxen Kirche in Siebenbürgen und Ungarn nach 1848*, Böhlau, Köln, 2005, pp. 56–57.

c) die Einführung der Gewaltenteilung zwischen der Exekutive und Legislative, Erstere auch mit dem Recht der Kontrolle über die Letztere.⁶⁹

In Ungarn gab es ein „breiteres Verständnis“ der Kirchenautonomie, das „auch die Teilnahme des weltlichen Elementes an der Verwaltung der materiellen, stiftischen und schulischen Angelegenheiten der Kirche voraussetzte“.⁷⁰ Insbesondere die liberalen ungarischen Politiker um die Mitte des 19. Jahrhunderts forderten dieses breitere Verständnis der Kirchenautonomie. Sie meinten aber, dass die Gewährung der Kirchenautonomie (und auch der Religionsfonds an die Kirche) von Seite des Staates mit der Bedingung einer kirchlichen Verfassungsreform (Einführung des modernen Konstitutionalismus innerhalb der Kirchenorganisation) verknüpft werden müsse.⁷¹ Der katholische Episkopat Ungarns war während der Revolutionsjahre 1848-1849 bereit, eine solche Verfassungsreform durchzuführen. Nach dem österreichisch-ungarischen Ausgleich änderte sich dessen Position.⁷² Das Bestreben der Laien und der liberalen Politiker, die Ideale des Reformkatholizismus in der katholischen Kirche Ungarns zu realisieren, scheiterten. In der rumänisch-orthodoxen Kirche aus Siebenbürgen und Ungarn wurden die Ideale aber durch das Organische Statut

⁶⁹ P. BRUSANOWSKI et alii, *Rumänisch-orthodoxe Kirchenordnungen 1786-2008 Siebenbürgen - Bukowina - Rumänien*, p. 39.

⁷⁰ Augustin BUNEA, *Discursuri. Autonomia bisericească. Diverse.*, Blaj, 1903, p. 283.

⁷¹ Johann Heinrich SCHWICKER, *Die Katholiken-Autonomie in Ungarn: Wesen, Geschichte und Aufgabe derselben*, Pest, 1870, pp. 5-9; ADRIÁNYI GÁBOR, *Beiträge zur Kirchengeschichte Ungarns*, vol. 30, coll. *Studia Hungarica*, Trofenik, München, 1986, p. 116.

⁷² Moritz CSÁKY, „Die Römisch-Katholische Kirche in Ungarn“, in: *Die Habsburgermonarchie, 1848-1918 Bd. IV, Bd. IV*, Adam WANDRUSZKA, Peter URBANITSCH (eds.), vol. IV, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1985, p. 275; J.H. SCHWICKER, *Die Katholiken-Autonomie in Ungarn*, p. 43.

von 1868 umgesetzt.⁷³ Interessanterweise wurde die Kirchenautonomie in der römisch-katholischen Diözese Siebenbürgens 1873 *de facto* eingeführt. Die Leitung des Bistums wurde, neben dem Bischof, dem *Status Catholicus* übertragen, eigentlich einer Bistumsversammlung (genannt „Statusversammlung“), welche als Legislativ- und Aufsichtsbehörde für alle Organe der Selbstverwaltung des katholischen siebenbürgischen Bistums fungierte.⁷⁴

4.2. Die vorübergehende kirchliche Autonomie in der Karlowitzer serbisch-orthodoxen Metropolitanprovinz Ungarns

Dem Gesetzartikel 9/1868 gemäß, bestand auch der serbische NKK aus einer zwei Drittel Mehrheit der Laien. Zwischen den Laien und dem Episkopat kam es jedoch zu Auseinandersetzungen: der Episkopat war nicht bereit, die Verfassungsreform im Sinne von Şaguna und der ungarischen liberalen Kirchenautonomie durchzuführen. Zudem waren den Vertretern der Laien in dem NKK die Eintracht und das Verständnis der Synodalität als Solidarität mit der Hierarchie fremd. Stattdessen beanspruchten die Laien, dieselben Rechte in der Kirchenprovinz und über das Episkopat auszuüben, wie die Regierungen in den orthodoxen Ländern (Serbien, Griechenland und Russland). Dementsprechend konnte man in der Karlowitzer Metropolitanprovinz kein einheitliches Kirchenstatut erlassen.

⁷³ J. SCHNEIDER, *Der Hermannstädter Metropolit Andrei von Şaguna*, pp. 180–181.

⁷⁴ JÁNOSSY, „Der Status Catholicus in seiner heutigen Struktur“, in: *Kirche - Staat - Nation eine Geschichte der katholischen Kirche Siebenbürgens vom Mittelalter bis zum frühen 20. Jahrhundert*, Joachim BAHLCKE, Krista ZACH (eds.), vol. 98, coll. *Veröffentlichungen des Instituts für deutsche Kultur und Geschichte Südosteuropas. Wissenschaftliche Reihe*, IKGS, München, 2007, p. 385; Edit SZEGEDI, „Die katholische Autonomie in Siebenbürgen“, in: *Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde*, 27 (2004), pp. 130–142.

Die von der Laienmehrheit in den NKK erlassenen Kirchenstatuten wurden auch vom ungarischen Kultusministerium als antikanonisch zurückgewiesen (auf Forderung des Episkopats). Ersatzweise erließ das Ministerium mehrere Verordnungen für die einzelnen kirchlichen Organe (Versammlungen und Ausschüsse) und den Wahlmodus. Im Jahr 1911 verfasste die Bischofssynode der Metropolitanprovinz einen Entwurf für eine neue Synodalordnung, in welcher die Autonomieorgane fast gar nicht erwähnt und die Bischofssynode als „höchste kirchliche Macht in allen kirchlichen Angelegenheiten“ bezeichnet wurde. Die Regierung nahm diese Ordnung an. Nach dem Protest der autonomen kirchlichen Organe setzte die Regierung alle vorherigen Verordnungen außer Kraft. Die Autonomie der serbischen Kirchenprovinz wurde praktisch damit aufgehoben; nur in den Pfarreien wurden noch die Versammlungen und Ausschüsse beibehalten.⁷⁵

5. Stärkung des Laienelementes in den orthodoxen Kirchen des Osmanischen Reiches

Bestrebungen für eine Demokratisierung der Kirchenorganisation gab es auch in den orthodoxen Kirchen des Osmanischen Reiches. Die Möglichkeit dafür war durch die Gesetze aus den Jahren 1855-1856 gegeben, wodurch eigentlich (auf Druck der westlichen Botschafter) die Scharia, mit Blick auf die rechtliche Position der Nichtmuslime (d. h. das Statut der *Dhimma*), aufgehoben wurde. Das bedeutendste Gesetz diesbezüglich war der *Hatti-humayum* (auch: *Islâhat Fermânı*) vom 18. Februar 1856. Durch diesen Erlass der Osmanischen Regierung wurde „das Ende der rein geistlichen Führung der religiösen Minderheiten und den Aufbau

⁷⁵ T. BREMER, *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, vol. 41, pp. 38–65.

einer weltlichen Organisation dieser Gruppen“ verfügt.⁷⁶ Jede Kommunitätsgemeinschaft wurde aufgefordert, Kommissionen einzusetzen, welche aufgrund der alten Privilegien und Immunitäten, neue Verfassungen erarbeiten mussten, die dann durch die Pforte per Gesetz verabschiedet werden sollten. „Das neue System entsprach nun dem Verhältnis zwischen Staat und Religionsgemeinschaften, wie es für Staaten mit bevorrechteter Religionsgemeinschaft (Staatsreligion) in Europa charakteristisch war“.⁷⁷

5.1. *Das ökumenische Patriarchat*

Der Erlass *Hatti-Humayum* machte es möglich, ein großes Nationalkirchenkonzil des ökumenischen Patriarchats (1858-1860) einzuberufen, „an welchem die Laien mit gleichwertigen Stimmen beteiligt und in der Mehrheit waren“.⁷⁸ Dort wurden die Statuten für alle Institutionen der Kirche (sogenannten *Kanonismoi*) erarbeitet, die zusammen, als *Genikoi Kanonismoi*, die Verfassung der Kirche darstellten. Was die Synodalverfassung betrifft, musste die Heilige Synode alle „weltlichen Dinge“ an eine neu gebildete Institution, den Gemischten Rat, abtreten. Dieser bestand aus vier Bischöfen und acht Laien. Die Laien aus dem Gemischten Rat wurden von den Pfarreien Konstantinopels und der Meerenge vorgeschlagen und dann in einer gemeinsamen Sitzung der Heiligen Synode und des existierenden Rates in geheimer Abstimmung gewählt. Dem Gemischten Rat unterstanden die Schulen, die Krankenhäuser und die gemeinnützigen Anstalten.⁷⁹

⁷⁶ Richard POTZ, *Patriarch und Synode in Konstantinopel: das Verfassungsrecht des ökumenischen Patriarchates*, vol. 10, coll. *Kirche und Recht. Beihefte zum Österr. Archiv für Kirchenrecht*, Herder, Wien, 1971, p. 85.

⁷⁷ Ebda.

⁷⁸ Stefan ZANKOW, *Die Verfassung der bulgarischen orthodoxen Kirche*, Karras, Kröber & Nietschmann, Halle (Saale), 1920, p. 132.

⁷⁹ I. SILBERNAGL, J. SCHNITZER, *Verfassung und gegenwärtiger bestand sämtlicher kirchen des Orients. Eine kanonistisch-statistische abhandlung*, pp. 11–12.

Auch hinsichtlich der Wahl des Patriarchen wuchs die Bedeutung der Laien. Die Wahlversammlung bestand zum einen aus den Bischöfen, Mitgliedern der Heiligen Synode und aus denjenigen Bischöfen, welche zufällig in Konstantinopel anwesend waren. Zum anderen setzte sich die Versammlung aus weltlichen Mitgliedern zusammen: drei der hochrangigsten Beamten des Patriarchats, den Laienmitglieder des Gemischten Rates, der Gouverneur der Insel Samos, drei Repräsentanten der Donaufürstentümer (wobei etwa die Rumänen nie von diesem Recht Gebrauch gemacht haben), vier renommierte Wissenschaftler, fünf Vertreter der großen Händler, ein Bankier, zehn Repräsentanten der Handwerksverbände, zwei Vertreter der Pfarreien aus Konstantinopel und 28 Abgesandte der Eparchien.⁸⁰

Die Einbeziehung der Laien in die Verwaltung des ökumenischen Patriarchates war aber nicht neu. Nach der osmanischen Eroberung, insbesondere ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, übernahmen Laien aus dem Phanar (Fener) fast alle großen Ämter (Kaiserämter - *Basilikoi*) der Patriarchalverwaltung. Diese Übermacht der Laien aus Konstantinopel in der Kirchenverwaltung wurde erst durch die Synodalreform zwischen den Jahren 1741-1763 beendet; dadurch entstand die Oligarchie der Metropolitane (anfangs fünf, nach 1793 zwölf), den sogenannten *Geronten*, die Mitglieder der Heiligen Synode waren.⁸¹

5.2. Das Bulgarische Exarchat

Die neue *de facto* autokephale bulgarische Kirche entstand durch den Ferman vom 27. Februar 1870, ein Dekret des

⁸⁰ I. SILBERNAGL, J. SCHNITZER, *Verfassung und gegenwärtiger bestand sämtlicher kirchen des Orients. Eine kanonistisch-statistische abhandlung*, pp. 12–13.

⁸¹ R. POTZ, *Patriarch und Synode in Konstantinopel*, Bd. 10, S. 76–80; Theodoros PAPADOPOULLOS, *Studies and documents relating to the history of the Greek Church and people under Turkish domination.*, II, Variorum, London, 1990, S. 51.

Sultans Abdülaziz (1830–1876), (publiziert zwei Jahre später, als auch der erste Exarch gewählt wurde und die Heilige Synode des ökumenischen Patriarchats die neue Kirche als schismatisch erklärte).⁸² In einer ersten Etappe standen unter der Jurisdiktion des Exarchats die mehrheitlich bulgarisch bewohnten Eparchien des Osmanenreiches. Nach 1879 hatte das Exarchat eine doppelte Jurisdiktion: das neue autonome Bulgarien (1916 - 10 Eparchien) und die unter der Hoheit der Pforte gebliebenen Territorien (1912 – 15 Eparchien). Erst nach den Balkankriegen blieb das bulgarische Exarchat auf das Gebiet des bulgarischen Nationalstaates beschränkt.⁸³

Die Rolle der Laien im Exarchat war von Anfang an bedeutend, weil die Jurisdiktion der Eparchien durch Volkszählung bestimmt wurde (zum Exarchat mussten alle Bischöfe treten, wo die Bulgaren eine Zweidrittelmehrheit bildeten). Durch die Kirchenverfassung (Exarchalstatut von 1871), wurden kirchliche Institutionen mit einer Laienmehrheit auf Zentral- und Diözesanebene gebildet. Neben dem Heiligen Synod (für geistliche Angelegenheiten) entstand ein *Oberster Laienexarchialrat*, zusammengesetzt aus „sechs von den Diözesanwählern aller Diözesen gewählten Laien“. In den Diözesen wurden von Priestern zusammengesetzten Konsistorien, aber auch „gemischte Diözesanräte, zusammengesetzt aus drei von den Diözesanwählern gewählten Priestern und sieben Laien“ eingeführt. In diesen Diözesanräten übernahmen die Laien in rein spirituellen Angelegenheiten auch beratende Aufgaben ohne Entscheidungs-

⁸² Dilyan NIKOLTHEV, P. HRISTO, „Formal, informal and fictional autocephaly of the Bulgarian Orthodox Church“, in: *Autonomy in the Eastern churches*, Carl Gerold FÜRST, Richard POTZ (eds.), vol. 21, coll. *Kanon*, Roman Kovar, Hennef, 2010, pp. 128–131; I. SILBERNAGL, J. SCHNITZER, *Verfassung und gegenwärtiger bestand sämtlicher kirchen des Orients. Eine kanonistisch-statistische abhandlung*, pp. 87–88.

⁸³ S. ZANKOW, *Die Verfassung der bulgarischen orthodoxen Kirche*, pp. 47–49, 99–100.

befugnisse. Die Mitwirkung der Laien in diesen Räten wurde aber durch die erste Revision des Exarchalstatutes im Jahr 1883 aufgehoben, weil „nach der Befreiung Bulgariens, die weltlichen Angelegenheiten, die bis damals unter der Jurisdiktion der Kirche standen, in die Rechtssphäre des Staates übergegangen sind, und also in dieser Hinsicht das Laienelement in der Verwaltung der Kirche überflüssig wurde“.⁸⁴ Nach der Konstituierung des bulgarischen Staates veränderte sich folglich auch hier das Verhältnis von Staat und Kirche nach dem Vorbild der mehrheitlich orthodoxen Ländern (Russland, Griechenland, Rumänien und Serbien).

Trotzdem blieb das Laienelement aber im Wahlrecht bestehen. Die Pfarreien wählten die sogenannten Diözesanwähler, welche dann über die eigentlichen Diözesanrepräsentanten abstimmten, aus welchen sich die Wahlversammlungen zusammensetzten. Diese Wahlversammlungen entschieden schließlich über den Exarchen und die Diözesanbischöfe (aus einer von den Hierarchen erstellten Kandidatenliste), aber auch die Konsistorialräte in den verschiedenen Bistümern (ohne jeglichen Einfluss des Diözesanbischofs!).⁸⁵

Schlussfolgerung

Anfang des 20. Jahrhunderts gab es in der gesamten Orthodoxie eigentlich zwei verschiedene Kircheverwaltungen und Verhältnisse zwischen Staat und Kirche. Erstens gab es das sogenannte petrinische Modell in der russischen Kirche, welches später in den neuen Nationalstaaten Südost-

⁸⁴ S. ZANKOW, *Die Verfassung der bulgarischen orthodoxen Kirche*, pp. 122–124. Zitat in der Fn. 1, S. 124.

⁸⁵ Stefan ZANKOW, *Die Verwaltung der bulgarischen orthodoxen Kirche*, Karras, Kröber & Nietschmann, Halle (Saale), 1920, pp. 179–209; I. SILBERNAGL, J. SCHNITZER, *Verfassung und gegenwärtiger bestand sämtlicher kirchen des Orients. Eine kanonistisch-statistische abhandlung*, pp. 90–91.

europa übernommen wurde. Die betreffenden orthodoxen Kirchen wurden den jeweiligen Regierungen unterordnet; die Synodalität, welche an der Basis der Orthodoxie stehen sollte, wurde umgedeutet, so dass die Synode der Bischöfe nun als staatliche Organe fungierten, nach der Vorstellung der Konsistorien in den protestantischen Landeskirchen. Dieses Modell des orthodoxen Staatkirchentums existierte in all den Staaten, wo die Orthodoxen die Mehrheit der Bevölkerung darstellte. Das zweite Modell existierte in denjenigen Staaten, wo die Orthodoxie eine Minderheit war: das Königreich Ungarn (die rumänische und die serbische Kirchen von Sibiu und Karlowitz) und das Osmanenreich (das ökumenische Patriarchat von Konstantinopel). Hier konnte sich die Orthodoxie der Autonomie erfreuen; den staatlichen Organe wurden nur ein Kontrollrecht zugewiesen. Die Voraussetzungen in Ungarn und im Osmanenreich waren aber verschieden. Während sich in dem letzten die Autonomie der orthodoxen Kirche auf das alte Millet-System der Konfessionsnationen beruhte, waren in Ungarn die westlichen Einflüsse (kirchlich aber auch durch die modernen staatlichen Regierungsformen – Konstitutionalismus und Gewaltenteilung) für die Verfassungsreform der rumänischen und serbischen Kirchen maßgebend.

Was ist Theologie?

Drei Fallstudien zu ihrem Begriff und Verständnis aus dem Bereich des deutschen Protestantismus

GUNTHER WENZ

Abstract: În acest studiu se prezintă o viziune asupra teologiei din perspectiva protestantismului german, stabilindu-se următoarele puncte de reflecție: medierea competenței conducerii bisericești; teoria teonomică a normelor sensului; știința lui Dumnezeu: teoria științei și teologia din lucrarea lui W. Pannenberg din 1973. Schleiermacher (1768-1834), la începutul secolului al XIX-lea, a subliniat importanța studiilor teologie aprofundate pentru cei care practică activități bisericești. De asemenea, a constatat că este necesară o aducere împreună a tuturor științelor teologice, concluzionând că filosofia este baza teologiei, mijlocul aparține istoriei, iar vârful este teologia practică. Ca „rădăcină a întregii teologii”, teologia filosofică „trebuie să înțeleagă esențialul în aspectul general al Bisericii creștine” și să îl facă înțeles. Istoria este o altă parte importantă în dezvoltarea creștinismului, găsindu-și argument în exegeza biblică, istoria bisericească și sistematică. Istoria creștinismului este considerată atât ca parte din istoria religiilor, cât și ca un întreg istoric separat, cu originea și începutul său.

Cuvinte-cheie: teologie protestantă, filosofie religioasă, teologia istorică, teologia practică, Schleiermacher, teonomie, heteronomie.

1. Scientia practica: F. D. E. Schleiermachers Theologische Enzyklopädie von 1811/30

1.1. Vermittlung von Kirchenleitungskompetenz

„**V**ERA THEOLOGIA EST PRACTICA“ (WA TR1, 72,16 [Nr.153]), sagt Luther in einer seiner Tischreden: Theologie ist keine rein theoretische Wissenschaft, sondern analog zu den beiden anderen oberen Fakultäten der klassischen Universität hingeordnet auf eine Praxis, die sie nach Kräften zu befördern hat.¹ Dient Medizin dem Erhalt bzw. der Wiederherstellung leiblicher Gesundheit, Jurisprudenz der Pflege der Rechtsordnung, so besteht die Aufgabe der Theologie im Wesentlichen darin, zum kirchlichen Dienst auszubilden und zu befähigen, damit durch geordnete Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung sowie die Erfüllung damit verbundener seelsorgerlicher, katechetischer oder sonstiger Amtsaufgaben Gemeinde erbaut und geleitet werde hin auf das verheißene Ziel ewiger Seligkeit.

Auch nach Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), dem Kirchenvater des 19. Jahrhunderts², ist die christliche Theologie eine *scientia eminens practica*, nämlich der „Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Anwendung ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist“³. So steht es in der Einleitung der theologischen Enzyklopädie zu lesen, die 1811 in Berlin im Verlag der Realschulbuchhandlung des Verlegers

¹ Zu Luthers Theologieverständnis vgl. etwa Carl Heinz RATSCHOW et alii, *Handbuch Systematischer Theologie. Theologie / Oswald Bayer*. - 1994. Bd. 1 Bd. 1, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1994., 35ff.

² Zu Biographie und Werkgeschichte vgl. Kurt NOWAK, *Schleiermacher: Leben, Werk und Wirkung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2001.

³ Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. Friedrich SCHLEIERMACHER et alii, *Kritische Gesamtausgabe erste Abteilung: Schriften und Entwürfe. Universitätschriften, Herakleitos, Kurze Darstellung des theologischen Studiums Bd. 6 Bd. 6*, 1998.

Georg Reimer erschienen ist. Der genaue Titel des Handbuches, das für zehn Groschen zu erwerben war, lautet: „Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen entworfen von F. Schleiermacher, der Gottesgelahrtheit Doctor und öffentl. ord. Lehrer an der Universität zu Berlin, evang. ref. Prediger an der Dreifaltigkeitskirche daselbst, ordentl. Mitglied der Königl. Preuß. und corresp. der Königl. Bairischen Akademie der Wissenschaften.“

Unter christlichem Kirchenregiment versteht Schleiermacher die Institution amtlich geregelter Leitung auf gemeindlicher und übergemeindlicher Ebene, die im Unterschied zu staatlicher Herrschaft ohne äußere Zwangsgewalt, sondern allein durch das Wort der Verkündigung, durch sakramentale Zeichenhandlungen und durch Mittel zu erfolgen hat, die in Form von Seelsorge, Katechese etc. dem gottesdienstlichen Zentralgeschehen zugeordnet sind. Es gilt der reformatorische Grundsatz: „Sine vi humana, sed verbo“ (CA XXVIII,21)⁴. Auf ihm basiert nicht nur die von Schleiermacher geforderte strikte Unterscheidung kirchlicher und staatlicher Zuständigkeiten, an ihm hat sich auch die Rechtordnung der Kirche in ihren Gestaltungsformen konsequent zu orientieren. Um zu kirchlicher Leitung und Kirchenregiment zur Erbauung der christlichen Gemeinde befähigt zu sein, bedarf es einer Ausbildung, wie sie das wissenschaftliche Theologiestudium zu leisten hat. Nicht als ob der studierte Theologe dem Nichttheologen religiös überlegen wäre. Eine Einbildung dieser Art gibt sich als das gerade Gegenteil einer ihrem Begriff entsprechenden theologischen Bildung zu erkennen, die ihr ganzes Eigenvermögen in den Dienst christlicher Allgemeinheit stellen wird. Doch bedarf es gerade wegen des Dienstes an der Gemeinschaft, zu dem das ordinationsgebundene Amt der öffent-

⁴ Hans LIETZMANN, *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1967, p. 124.

lichen Evangeliumsverkündigung geordnet ist, einer besonderen theologischen Kompetenz, welche nach Schleiermacher die Voraussetzung eines sachgemäßen Kirchenregiments ist.

Das Erscheinungsjahr der „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums“ enthält einen Hinweis auf den unmittelbaren Anlass ihres Entstehens. Im Herbst 1810 wurde die Berliner Universität eröffnet, an deren Gründung Schleiermacher maßgeblich beteiligt war. Als akademischer Lehrer hält er im Wintersemester 1810/11 eine Vorlesung zur Theologischen Enzyklopädie, wie er es zuvor schon zweimal während seiner Lehrtätigkeit in Halle und ein weiteres Mal in Berlin noch vor Eröffnung der Universität getan hatte. Im Herbst des Jahres 1810 wird das erarbeitete Material in schriftliche Form gebracht und bald darauf veröffentlicht, um als publiziertes Kompendium die Textgrundlage enzyklopädischer Vorlesungen in späteren Semestern zu bilden. Im Laufe seiner universitären Tätigkeit hat Schleiermacher insgesamt elfmal zum Thema gelesen. Nachdem die erste vergriffen war, erschien Mitte November 1830 eine zweite Auflage der „Kurzen Darstellung“. Der Text ist in der Absicht, sein Verständnis zu erleichtern, in weiten Teilen neu geschrieben und trotz Reduzierung der Paragraphenzahl umfangreicher gestaltet worden. Doch sind, wie Schleiermacher in der Vorerinnerung zur zweiten Ausgabe selbst schreibt, „Ansicht und Behandlungsweise im Ganzen durchaus dieselben geblieben“ (KGA I/6, 322).⁵

⁵ Beide Auflagen werden in Band I/6 (243-315; 317-446) der Kritischen Gesamtausgabe der Werke Schleiermachers wiedergegeben. Der Band enthält eine ausführliche, historische Einführung in Genese und frühe Werkgeschichte sowie Hinweise auf die einschlägige Literatur (vgl. XXXV-LXXX). KGA I/6 kann die von Heinrich SCHOLZ (Leipzig 1910) veranstaltete, mehrmals neugedruckte Ausgabe der zweiten Auflage der „Kurzen Darstellung“ ersetzen, deren Paragraphen der Text der entsprechenden Ausführungen der Erstauflage in einem Anmerkungsapparat beigegeben waren.

Enzyklopädie ist ein um 1500 unter Humanisten erstmals begegnendes Lehnwort aus dem Griechischen und bezeichnet wörtlich übersetzt den Kreis bzw. Umkreis der Bildung und des Bildungswissens.⁶ Schleiermachers theologische Enzyklopädie will keine materiale Wissenssammlung, sondern eine förmliche Ordnung dessen bieten, was zu studieren nötig ist, um die Fähigkeit zur Gemeinde- und Kirchenleitung zu erlangen. Die „Kurze Darstellung“ versucht, mit Emanuel Hirsch zu reden, „den Gesamtorganismus aller theologischen Wissenschaften im systematisch durchdachten Zusammenhange von einer klaren und einfachen Grundanschauung her zur Darstellung zu bringen“⁷. Wie dies im Großen und Ganzen geschieht, lässt sich der Grobgliederung des Textes entnehmen. Schleiermacher unterscheidet drei Teilbereiche der Theologie, die pyramidisch aufeinander aufbauen. Die Basis bildet die philosophische, das Mittelstück die historische und die Spitze die praktische Theologie. Letztere bildet als Theorie des Kirchenregiments bzw. des Kirchendienstes „die Krone des theologischen Studiums“ (KGA I/6, 253 [31]).

1.2. Religionsphilosophische Grundlegung

Gegenstand christlicher Theologie und konstitutiver Bezugspunkt all ihrer Disziplinen ist nach Schleiermacher die Religion des Christentums in ihrer vergemeinschafteten Gestalt als Kirche. Christliche Theologie ist sonach eine Funktion christlicher Kirche, ohne deshalb eine kirchliche Theologie von der Art zu sein, die sich vom Allgemeinen separiert. Dagegen steht ihr wissenschaftli-

⁶ Zur Herkunft des Begriffs und zur Geschichte der theologischen Enzyklopädie vgl. G. HUMMEL, Art. Enzyklopädie, *theologische*, in: TRE 9, pp. 716-742.

⁷ Emanuel HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens* Bd. 3. Bd. 3., vol. 5, Gütersloher Verlagshaus Mohn, Gütersloher, 1975, p. 348.

cher Charakter, der ihren Status an der Universität begründet. Zur ersten Aufgabe wissenschaftlich-universitärer Theologie gehört der Aufweis, dass Religion und die Existenz religiöser Gemeinschaften ein anthropologisches Universale darstellen, das wesentlich zum Menschsein des Menschen gehört und ein notwendiges Element seiner Entwicklung bildet (vgl. KGA I/6, 252, 66 [23]). Diesen Aufweis hatte Schleiermacher in der zweiten seiner Reden über die Religion von 1799⁸ dadurch zu leisten versucht, dass er der Frömmigkeit eine eigene Provinz im menschlichen Gemüt zuwies und ihr Wesen als Anschauung des Universums und Gefühl bestimmte. Später wird er von Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit und unmittelbarem Selbstbewusstsein sprechen. Damit ist gemeint, dass der Mensch im religiösen Empfinden des fundierenden Grundes seiner selbst und aller Welt gewahr und des Unendlichen inne wird, das sein endliches Dasein und alle Endlichkeit umfasst und in sinnstiftender Weise in sich birgt. Obwohl religiöses Fühlen stets auf Denken und Handeln bezogen ist, kann es durch beide nicht ersetzt werden, weil es für den sinnvollen Vollzug von Wissen und Tun immer schon die Voraussetzung bildet. Religion ist, wie Schleiermacher sagt, weder durch Metaphysik noch durch Moral substituierbar. Sie gehört gerade in ihrer Nichtsubstituierbarkeit zum Menschsein des Menschen, wobei menschliche Individualität und Sozialität religiös untrennbar zueinander gehören.

Die dem Menschen eigentümliche Humanität ist ohne Religion und religiöse Vereinigung nicht zu erfassen. Wie aber Menschsein nie im Allgemeinen, sondern stets in individueller Besonderheit in Erscheinung tritt, so begegnet auch das universalmenschliche Wesen der Religion realiter

⁸ Vgl. im Einzelnen Gunther WENZ, „An die Gebildeten unter ihren Verächtern Zu Schleiermachers Reden über die Religion von 1799“, in: *Kerygma und Dogma : Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre*, 58, 1 (2012), pp. 21–53.

nie als ein abgehobenes Abstraktum (*religio naturalis*), sondern immer in geschichtlich bestimmter, nämlich positiver Gestalt, wie Schleiermacher sagt. Religion hat ihr Dasein in Form einzelner geschichtlicher Religionen. Die „Positivität“ der sog. positiven Religionen, von denen sich das Wesen der Religion nicht absondern lässt, ergibt sich, wie in Schleiermachers fünfter Rede über die Religionen ausgeführt wird, aus der Eigenart religiöser Wahrnehmungen und Empfindungsweisen, sich auf eine, wie es heißt, Zentralanschauung und auf eine innere Mitte zu konzentrieren, von der her sich das Sinnganze erschließt und um die herum sich alle religiösen Einzelvorstellungen gruppieren. Diese Zentralanschauung und innere Mitte zu identifizieren und damit zugleich namhaft zu machen, was positive Religionen voneinander unterscheidet, ist das Geschäft konkreter Religionswissenschaft bzw. -philosophie als eines elementaren Bestandteils philosophischer Theologie.

Ein entscheidender Unterschied positiver Religionen resultiert daraus, ob sie ihren innersten Grund in vielem oder in einem finden, ob sie also von polytheistischer oder monotheistischer Art sind. Dass im Christentum in Übereinstimmung mit dem Judentum Letzteres der Fall ist, bedarf keiner Betonung. Der Unterschied zwischen beiden besteht im Wesentlichen darin, dass nach Bekenntnis des christlichen Glaubens der fundierende Grund von Selbst und Welt in Person und Werk Jesu Christi erschlossen ist. In Jesus Christus ist Gott zum Heil des sündigen Menschen selbst offenbar. Dessen innegeworden zu sein und in der Kraft des Geistes beständig inne zu werden macht das positive Wesen der christlichen Religion aus, auf welche christliche Theologie als eine positive Wissenschaft bezogen ist. Mit dem ersten Satz der Erstauflage der „Kurzen Darstellung“ zu reden: „Die Theologie ist eine positive Wissenschaft, deren verschiedene Theile zu einem Ganzen nur verbunden sind durch die gemeinsame Beziehung auf eine bestimmte

Religion; die der christlichen also auf das Christentum.“ (KGA I/6, 249 [1])

Christentum bzw. christliche Kirche bilden eine positive Religionsgestalt, die mit anderen Religionen das gemeinsame religiöse Wesen teilt, von ihnen aber durch ihre Positivität charakteristisch unterschieden ist. Die Positivität der christlichen Religion wissenschaftlich zu explizieren ist Funktion der christlichen Theologie als einer positiven Wissenschaft. Dabei ist die philosophische Theologie in ihren Unterdisziplinen der Apologetik und der Polemik grundlegend darauf ausgerichtet, im differenzierten Zusammenhang mit dem allgemeinen Begriff der Religion denjenigen der christlichen zu bestimmen. Als „Wurzel der gesamten Theologie“ (KGA I/6, 253 [26]) hat philosophische Theologie „das Wesentliche in der gesamten Erscheinung der christlichen Kirche zu verstehen“ (KGA I/6, 253 [25]) und verständlich zu machen. Während die apologetische Tätigkeit einer philosophischen Theologie christlicher Religion vor allem nach außen und darauf ausgerichtet ist, wissenschaftlich verantwortbare Rechenschaft zu geben vom Wesen des christlichen Glaubens in seinem Verhältnis zum Allgemeinreligiösen als einer Grundkomponente des Humanen, wendet sich die Polemik vorzugsweise nach innen, um im Binnenraum des Christentums nicht nur Wesentliches von Unwesentlichem, sondern auch Reguläres von Irregulärem zu unterscheiden. Als negative Seite philosophischer Theologie sucht die Polemik aufzufinden und zu identifizieren, „was in der Erscheinung des Christenthums seiner Idee nicht entspricht“ (KGA I/6, 262 [1]) bzw. widerspricht. Sie ist sonach Lehre von Häresie und Schisma, je nachdem ob die irreguläre, dem Wesen des Christentums widerstreitende Erscheinung der Lehre oder der verfassten Gemeinschaftsform zugehört. Die Apologetik hinwiederum als die positive Seite philosophischer Theologie hat das eigentümliche Wesen des Christentums als einer besonderen Religionsform

ebenfalls in doppelter Hinsicht zu charakterisieren, hinsichtlich der seiner Lehre, wie sie in Dogmen grundgelegt ist, und hinsichtlich seiner Verfassung als kirchliches Gemeinwesen.

In der Einleitung des ersten Teils der Erstauflage der „Kurzen Darstellung“ findet sich die These, wonach der „Standpunkt der philosophischen Theologie in Beziehung auf das Christentum überhaupt ... nur über demselben zu nehmen“ (KGA I/6, 256 [4]; vgl. auch 298 [7]) sei. Weil dieser Satz Anlass für grobe Missverständnisse bot, hat Schleiermacher in der Zweitaufgabe seiner theologischen Enzyklopädie klargestellt, die Rede von einer Über- und Vorordnung philosophischer Theologie sei allein im logischen, nicht im prinzipientheoretischen Sinne zu verstehen (vgl. KGA I/6, 338 [33]). Weder sei es beabsichtigt, das Wesen des Christentums aus einem allgemeinen Begriff der Religion noch die konkrete Erscheinung christlicher Religion aus einer vorgefassten Idee ihres Wesens zu deduzieren. Beide Verfahrensweisen sind nach Schleiermacher Urteil im schlechten Sinne abstrakt. Abstrakt und unsachgemäß wäre es seiner Auffassung nach aber ebenso, sich die Begriffe von Religion und Christentum bloß empirisch vorgeben zu lassen.

Die eigentümliche Pointe der Methodik der „Kurzen Darstellung“ besteht darin, von beiden Abstraktionen zu abstrahieren und ideale und reale Betrachtungen auf differenzierte Weise zu vereinen. So bedarf einerseits das geschichtliche Studium der empirischen Erscheinungsgestalten des Christentums notwendig der Grundlegung durch philosophische Theologie, um nicht in begriffslose, ja begriffswidrige Konfusion zu geraten. Andererseits kann philosophische Theologie historisch-empirischer Forschung nicht entbehren, um bei der Bestimmung von Religion und Christentum nicht irrealen Ideen aufzusitzen, die ohne Wirklichkeit sind. Namentlich als Bestandteil der positiven Wis-

senschaft christlicher Theologie kann philosophische Theologie nur insofern gelten, als sie hingeordnet ist auf die sog. historische Theologie, die den realen Bestand des Christentums und seine Genese zum Studien- und Forschungsgegenstand hat. Dieser Bezug ist philosophischer Theologie nicht äußerlich und stellt sich nicht erst nachträglich ein, sondern ist für sie von Anfang an konstitutiv und wesentlich, auch wenn sie in ihm nicht aufgeht. Zu gelten hat Folgendes: „Die philosophische Theologie setzt das materiale der historischen voraus, begründet aber selbst das Urtheil über das Einzelne und also die gesamte geschichtliche Anschauung des Christenthums.“ (KGA I/6 264 [2]) Was damit gesagt ist, kann man sich am Beispiel christlicher Ökumene exemplarisch verdeutlichen.

Das Christentum umfasst seinem Wesensbegriff nach alle christlichen Kirchen und Denominationen. Dennoch wird man nicht sagen können, dass konfessionelle Unterschiede in Lehre und Verfassung allesamt unwesentlich seien. Schleiermacher selbst geht entschieden davon aus, dass christliche Theologie entweder orthodox, römisch-katholisch oder protestantisch sei. Sein Theologiebegriff ist also durchaus konfessionell bestimmt, ohne deshalb konfessionalistisch zu sein: die Frage, ob die konfessionellen Unterschiede häretischer oder schismatischer Natur seien, überantwortet er, wenn man so will, dem ökumenischen Dialog, der ebenso profiliert wie verständigungsorientiert zu führen ist und zwar unter der Voraussetzung, dass alle Beteiligten bis auf den manifesten Erweis des Gegenteils als Christen zu gelten haben. Bleibt hinzuzufügen, dass Schleiermacher den traditionellen Konfessionskonflikt zwischen Lutheranern und Reformierten für überwunden hielt. Er war, wie bekannt, ein erklärter Verfechter des Unionsgedankens, den er durch seinen Protestantismusbegriff fundierte. Doch gilt nach Schleiermacher, dass auch das Wesen des Protestantismus nicht abgelöst werden kann von der konkreten Erschei-

nungsgestalt protestantischer Kirchen, die entweder lutherisch, reformiert oder anderweitig geprägt, nicht aber protestantisch an sich und per se sein werden. Einen von konkreten Unterschieden abstrahierenden Unionsgedanken lehnte Schleiermacher ab.

1.3. Historische Theologie: Bibelexegese, Kirchengeschichte und Systematik

Bildet die philosophische Theologie seine Wurzel, die praktische seine Krone, so stellt die historische Theologie den „eigentliche(n) Körper des gesamten theologischen Studiums“ (KGA I/6, 254 [36]) dar. Ohne historische Theologie kann es keinen realen Begriff von Christentum geben: Seine Positivität und die ihrer kirchlichen Erscheinungsgestalt bzw. -gestalten erschließt sich nur auf geschichtliche Weise; zugleich ist die Kenntnis der Christentumsgeschichte die Voraussetzung dafür, auf ihren künftigen Verlauf produktiv einzuwirken. In Betracht kommen kann die Geschichte des Christentums sowohl als eine Erscheinung der Religionsgeschichte überhaupt, als auch „als ein eignes geschichtliches Ganzes, sein Anfang als eine Entstehung, und sein ganzer Verlauf, als eine Reihe durch Epochen getrennter Perioden“ (KGA I/6, 266 [9]). Letztere Betrachtung ist der historischen Theologie als einer positiven Wissenschaft christlicher Religion gemäß.

Der Anfang des Christentums, welcher sein gesamtes Beginnen bestimmt, ist nach Schleiermacher grundlegend und verbindlich beurkundet durch die kanonischen Schriften des Neuen Testaments, deren urchristliche Ursprungsbedeutung zu erheben Aufgabe der exegetischen Theologie als der Grundform historischer Theologie christlicher Religion ist. Der Kenntnis des jüdischen Kodex, wie er sagt (vgl. KGA I/6, 272 [4]), wird lediglich eine Hilfsfunktion zugebilligt. Über die Problematik dieser Bewertung der hebräischen Bibel und ihrer Stellung als Altes Testament im christ-

lichen Kanon ist hier ebenso wenig zu handeln wie über die formalen und materialen Kriterien der Begründung und Vergewisserung seiner Kanonizität. Vermerkt sei lediglich, dass Schleiermachers biblischer Kanon weder prinzipiell offen noch definitiv geschlossen ist. Die Kunst der Auslegung, die den Mittelpunkt der exegetischen Theologie bildet, hat sich just an diesem Sachverhalt abzuarbeiten und zu bewähren, indem sie strenge Textbindung mit einem Sinn fürs urchristliche Ganze verbindet, das im Kanon zwar präsent ist, ohne mit seinem begrenzten Quantum oder gar einer seiner Schriften unmittelbar gleichgesetzt werden zu können.

Ohne philologische Akribie und ohne religiöses Interesse lässt sich kein sinnvolles Studium der kanonischen Schriften denken. Geist und Buchstaben sind zu unterscheiden, nicht aber zu trennen. Historische Kritik ohne konstruktives religiöses Verstehen führt buchstäblich zur Geistlosigkeit; pneumatische Exegese ohne Anhalt am Buchstaben endet in einem gnostizistischen Spiritualismus, der dem urchristlichen Geist zuwider ist. Wie exegetische Theologie kann auch Kirchengeschichte als theologische Disziplin nur in der differenzierten Einheit historischer Kritik und systematischer Konstruktion betrieben werden. Ihr Gegenstand „ist der Inbegriff all dessen, was das Christenthum von seinem Entstehen bis jetzt geworden ist oder gewirkt hat“ (KGA I/6, 279 [1]). Dieser Gegenstand samt seiner Kultus und Sitte, Lehre und Kirchenverfassung etc. betreffenden Facetten wird durch eine idealische Darstellung, welche der Realität entbehrt, ebenso verfehlt wie durch Ansammlung von Stoffen und Aneinanderreihung von Realien, deren innerer Verbund zu einem alle Teilaspekte integrierenden Ganzen nicht erkennbar wird. „Der gemeinsame Geist und Charakter eines Zeitalters kann nur fixirt werden in einem großen historischen Bilde. Wer sich nicht ein solches von jedem Zeitalter entwerfen kann, der lebt nicht in der

Geschichte.“ (KGA I/6, 286 [44]) Die unvermeidbare Perspektivität jedes solchen Entwurfs darf nicht daran hindern, ihn zu wagen und je und je neu zu versuchen, damit das Ererbte lebendig angeeignet werde. Sinn und Ziel kirchengeschichtlicher Erinnerung ist der Erwerb einer theologischen Geistesgegenwart mit historischer Tiefenschärfe. Die Differenz zwischen demjenigen, was zu erinnern, und jenem, was getrost vergessen werden kann, hat sich aus dem theologischen Zweck und „nach Maaßgabe des Interesses des gegenwärtigen Augenblicks“ (KGA I/6, 285 [41]) zu bestimmen.

Die historische Theologie, die an die philosophische anschließt und an die praktische gewiesen ist, unterteilt sich „in die Kenntniß von dem Anfang des Christenthums, in die Kenntniß von seinem weiteren Verlauf, und in die Kenntniß von seinem Zustand in dem gegenwärtigen Augenblick“ (KGA I/6, 268 [19]). Die geschichtliche Kenntnis des Christenthums in seinem gegenwärtigen Zustand zu vermitteln, ist nach Schleiermacher Bestimmung des Studiums derjenigen theologischen Disziplin, „welche unter dem Namen der thetischen oder dogmatischen Theologie bekannt ist“ (KGA I/6, 288 [3]). Dogmatik zu betreiben ist nach Schleiermacher kein zeitinvariantes Geschäft. Denn diese hat es „zu thun mit der zusammenhangenden Darstellung des in der Kirche jetzt gerade geltenden Lehrbegriffs“ (ebd.). Die christliche Sittenlehre leistet dies unter eher praktischen, die christliche Glaubenslehre unter eher theoretischen Aspekten, wenngleich eine Trennung beider Gesichtspunkte nicht möglich ist. Nimmt man hinzu, dass der in der Kirche aktuell geltende Lehrbegriff gegenüber konfessionskirchlichen Unterschieden nicht indifferent ist, dann ergibt sich daraus das Programm der 1821/22 in erster⁹, 1830/31 in zweiter Auflage¹⁰ erschienenen christlichen

⁹ Friedrich SCHLEIERMACHER, Hermann PEITER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*

Glaubenslehre von selbst. „Dogmatische Theologie“, heißt es im ersten Satz der Einleitung der Erstauflage, „ist die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengemeinschaft zu einer bestimmten Zeit geltenden Lehre“ (KGA I/7.1, 8 [§1]; vgl. KGA I/13.1, 13ff.). Schleiermachers Glaubenslehre entspricht dieser Aufgabenbestimmung exakt, wie schon ihr Titel bündig belegt: „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt von Friedrich Schleiermacher“, der in Person in individueller und in sozialer Hinsicht den konstitutiven Zeitbezug seiner Dogmatik repräsentiert und sachlich für dessen Wahrnehmung einsteht.

Schleiermachers Programm dogmatischer Theologie, wie er es in der „Kurzen Darstellung“ entworfen hat, ist in seiner eigenen Glaubens- und Sittenlehre zur Durchführung gebracht. Zum Erwerb geschichtlicher Kenntnisse vom gegenwärtigen Zustand des Christentums hat neben der Dogmatik, die sich auf Glaube und Sitte eines kirchlichen Gemeinwesens bezieht, fernerhin das Fachstudium der sog. Statistik beizutragen, welche die äußere Verfassung der Kirche und ihrer Verhältnisse zu betrachten hat (vgl. KGA I/6, 294 [43]). Von nach wie vor gegebener Bedeutung ist dabei der Grundsatz, dass das Wesen jeder kirchlichen Verfassung direkt durch das Verhältnis bedingt ist, „in welchem Laien und Klerus gegeneinander stehen“ (KGA I/6, 295 [47]). Wie verhalten sich Ordinierte und Nichtordinierte ekklesiologisch zueinander? Was ist der spezifische Unterschied des ordinationsgebundenen Amtes zu demjenigen priesterlichen Dienst, an dem alle getauften Glaubenden

(1821/22). *Teilband 1*, Walter de Gruyter, Berlin, 1980. bietet Marginalien und einen Anhang mit Texten zum Sachapparat.

¹⁰ Ders., Friedrich SCHLEIERMACHER, Rolf SCHÄFER, *Der christliche Glaube: nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Teilband 1*, Walter de Gruyter, Berlin, 2003.

teilhaben? Dies sind bis heute Meisterfragen des interkonfessionell-ökumenischen Dialogs, deren Beantwortung für Theorie und Praxis der Kirchenverfassung entscheidend ist.

1.4. Praxistheorie als Krone theologischer Wissenschaft

Nach evangelischer Lehre begründet die Ordination keine Differenz des geistlichen Standes und hebt die Parität aller getauften Gläubigen nicht auf. Doch bedarf es, gerade um die Allgemeinheit des allgemeinen Priestertums und die Einheit und Katholizität der Kirche zu wahren, eines besonderen Amtes, dem die öffentliche Evangeliumsverkündigung und die Verwaltung der Sakramente und der damit verbundene kirchliche Leitungsdienst vorbehalten ist. Auf die rechte Wahrnehmung dieses Leitungsdienstes ist das ganze Studium der Theologie hingeordnet, die in der praktischen Theologie zur Vollendung und zu innerer Einheit gelangt. Ohne Bezug auf kirchliche Praxis hören die durch das Theologiestudium vermittelten Kenntnisse auf „theologische zu sein, und fallen jeder einer anderen Wissenschaft anheim“ (KGA I/6, 250 [6]). Theologie ist entweder *scientia practica* oder sie ist nicht, was zu sein sie bestimmt ist. Wissenschaftliche Theologie und kirchlicher Dienst lassen sich nach Schleiermacher voneinander unterscheiden, nicht aber trennen. Beide sind einander zugeordnet, und ihr Verhältnis erfüllt sich, wenn wissenschaftlicher Geist und religiös-kirchliches Interesse sich vereinen und wechselseitig durchdringen.

Jede lokal versammelte Gottesdienstgemeinde ist Kirche im vollen Sinne des Begriffs. Sie ist ganz Kirche, aber nicht die ganze Kirche. Denn jede Ortsgemeinde ist mit einem universalkirchlichen Bezug versehen, der zu ihrem Wesen gehört. Das bestätigt Schleiermacher, wenn er die Kirche „ein organisches Ganzes“ nennt (KGA I/6, 302 [16]), in dem jeder Teil mit jedem anderen lebensgemeinschaftlich ver-

bunden ist. Seine Praxistheorie kirchlichen Dienstes orientiert sich an diesem Zusammenhang. Zu unterscheiden ist zwischen dem pastoralen Dienst der Leitung einer Ortsgemeinde und dem, wenn man so will, episkopalen, der auf übergemeindliche und universalkirchliche Belange ausgerichtet ist. Ersteren nennt Schleiermacher schlicht Kirchendienst, letzteren Kirchenregiment. Beide amtliche Funktionen bilden einen differenzierten Zusammenhang und lassen sich nicht sondern, auch wenn die Zuständigkeitsbereiche nicht identisch sind. Während Schleiermacher in der Erstauflage der „Kurzen Darstellung“ zunächst vom Kirchenregiment und dann vom Kirchendienst handelte, hat er in der Zweitaufgabe die Reihenfolge umgestellt, um zu akzentuieren, dass die gemeindepfarramtliche Tätigkeit den Grunddienst der Ordinierten darstellt, ohne dass dadurch die Notwendigkeit sog. kirchenregimentlicher Tätigkeit bestritten würde, die vielmehr von dem jeder Ortsgemeinde wesentlichen universalkirchlichen Bezug selbst gefordert wird.

Schleiermachers Theorie des Kirchendienstes und des Kirchenregiments ist außerordentlich lehrreich, sodass sie jedem, der in der Kirche amtlich tätig ist und Verantwortung trägt, dringend zu Eigenlektüre empfohlen sei. Die Theorie des Kirchendienstes enthält eine Lehre des Gottesdienstes in der differenzierten Einheit von Liturgie und Predigt, der Seelsorge, der Katechese und der Diakonie sowie des kirchlichen Rechts und seines Verhältnisses zum staatlichen; die Vollzugsweisen des episkopalen Dienstes sind in der Theorie des Kirchenregiments erörtert. Besondere Aufmerksamkeit wendet Schleiermacher dem Verhältnis von Kirchenleitung und universitärer Theologie zu. Es gelte „den wissenschaftlichen Geist zu beleben...“, ohne das religiöse Interesse zu schwächen“ (KGA I/6, 308 [26]) und umgekehrt. Primärzweck des universitären Studiums wissenschaftlicher Theologie als einer *scientia practica* ist nach Schleiermacher

die Ausbildung amtlicher Kirchendiener, wobei er gegen Kirchendienerinnen höchstwahrscheinlich keine grundsätzlichen Vorbehalte gehabt hätte. Ohne Theologiestudium kann solcher Dienst nach seinem Urteil nicht kompetent ausgeführt werden, weil sonst die Kenntnisse fehlen, die zu seiner Verrichtung nötig sind. Kappt eine Kirche den Bezug zur Wissenschaft, degeneriert sie auf kurz oder lang zu einer Geheimsekte, die Arkandisziplin pflegt, das Licht der Öffentlichkeit scheut und den öffentlichen Vernunftdiskurs meidet. Löst wissenschaftliche Theologie ihr Verhältnis zur Kirche wird sie akademisch im pejorativen Sinne des Begriffs, um das Gefühl einer eingebildeten Überlegenheit zu pflegen, die mit Bildung, der religiösen zumal, nichts zu tun hat.

2. Theonome Sinnnormenlehre: P. Tillichs System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden von 1923

2.1. Theologie im Kontext der Wissenschaften

Schleiermacher wurde zum Kirchenvater des 19. Jahrhunderts, ja, er realisierte in seiner Person die Idee, die er in der „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums“ vom Kirchenfürsten entwickelt hatte, in dem er beides, religiöses Interesse und wissenschaftlichen Geist in höchstem Grade theoretisch und praktisch vereinte (vgl. KGA I/6, 250 [9]). Zu den bedeutendsten evangelischen Theologen der ersten und beginnenden zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zählt unzweifelhaft Paul Tillich. Er wurde am 20.8.1886 als Sohn eines Pfarrers in den damaligen deutschen Ostgebieten, im heutigen Polen geboren. Gestorben ist er in seinem 80. Lebensjahr am 22.10.1965 in Chicago.¹¹ In der Mitte seines Le-

¹¹ Zu Biographie und Werkgeschichte vgl. Wilhelm PAUCK, *Paul Tillich: sein Leben und Denken. 1, Leben*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart.

bens war er unter dem Druck der herrschenden nationalsozialistischen Regimes in die Vereinigten Staaten von Amerika emigriert. Auslöser war sein 1933 publiziertes Werk „Die sozialistische Entscheidung“. Es wurde eingestampft und konnte erst nach Kriegsende neu erscheinen. Nach anfänglichen, nicht zuletzt sprachbedingten Schwierigkeiten gewann Tillich auch in den USA und im gesamten angelsächsischen Bereich großen theologischen Einfluss. Eine Japanreise von Mai bis Juli 1960 erbrachte die Motivation zu breiten religionsgeschichtlichen Studien. Tillichs letzte öffentliche Rede handelte von „The Significance of the History of Religion for the Systematic Theologian“.

Unter den Werken aus der amerikanischen Zeit Tillichs haben vor allem der Traktat „The Courage to Be“ von 1952 und die religiösen Reden „The Shaking of Foundations“ (1948), „The New Being“ (1955) und „The Eternal Now“ (1963) breite Beachtung gefunden. Als Professor of Philosophical Theology am Union Theological Seminary in New York und dann als University Professor in Harvard und Chicago hat Tillich den Ertrag seines philosophisch-theologischen Denkens in der dreibändigen „Systematic Theology“ zusammengefasst. Sie erschien von 1951 bzw. 1955 an in englischer und deutscher Sprache. Grundzüge des Werkes sind bereits in den Arbeitsheften „Systematische Theologie“ von 1913 sowie in der zu Lebzeiten Tillichs ebenfalls unveröffentlichten Dogmatik erkennbar, die anlässlich eines Marburger Kollegs konzipiert wurde. Das opus magnum der 50er Jahre folgt in Aufbau und Durchführung der sog. Methode der Korrelation. Diese analysiert die *conditio humana* und die existentielle Fraglichkeit der menschlichen Situation, um die religiöse Symbolik der christlichen Tradition als Antwort auf sie zu erweisen. So werden fünf Themenkomplexe in korrelative Beziehung gesetzt: 1. Vernunft

Frankfurt, 1978; Renate ALBRECHT, *Paul Tillich sein Werk*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1986.

und Offenbarung; 2. Sein und Gott; 3. Existenz und Christus; 4. Leben und Geist; 5. Geschichte und Reich Gottes. Offenbarung vermittelt, um ein Beispiel zu geben, nach Tillich keine supranaturalen bzw. transrationalen Erkenntnisse; in der Offenbarung erschließt sich der Vernunft vielmehr der Sinngrund ihrer selbst, den sie aus sich heraus nicht zu erfassen vermag.

Die Anfänge des Tillich'schen Denkens sind vor allem durch zwei geistige Strömungen bestimmt, die sich auf spannungsvolle Weise verbinden. Theologisch gehört der frühe Tillich in den Zusammenhang der sog. Dialektischen Theologie, die nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland beherrschend zu werden begann. Es ist die Generation der Theologen, die wie Tillich allesamt in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts geboren wurden: Rudolf Bultmann (1884), Karl Barth (1886), Friedrich Gogarten (1887), Emil Brunner (1889); dazu gehören auch Namen wie Emanuel Hirsch (1888) oder Werner Elert (1885) und Paul Althaus (1888), die zwar nicht zum engeren Kreis der Dialektischen Theologen gehören, aber wie diese als Theologen der Krise zu bezeichnen sind. Ein Theologe der Krise war auf seine Weise auch der frühe Paul Tillich. Er teilte die Erfahrung eines radikalen Epochenbruchs und das Bewusstsein, zwischen den Zeiten zu leben. In seiner autobiographischen Skizze mit dem signifikanten Titel „On the Boundary“, mit der er sich dem amerikanischen Publikum vorstellte, hat Tillich davon selbst Zeugnis gegeben. Im Übrigen sei auf Thomas Manns Theologenroman „Doktor Faustus“ verwiesen, der ein eindrucksvolles Porträt des Geistes der Zeit enthält, zu dessen Erstellung Tillich Wesentliches beigetragen hat.¹²

¹² Gunther WENZ, „Prof. Dr. theol. Ehrenfried Kumpf und Familie Zu den Hallekapiteln in Thomas Manns „Doktor Faustus““, in: *Kerygma und Dogma: Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre*, 59, 1 (2013), pp. 65–80; Gunther WENZ, *Tillich im Kontext: Theologiegeschichte liche Perspektiven*, LIT Verlag, Münster, 2000.

Tillich teilte mit den Dialektischen Theologen um Karl Barth das Bewusstsein einer radikalen Krise der neuzeitlichen Autonomie und ihrer bürgerlichen Freiheitskultur. Gleichwohl war er nie ein Antimodernist, sondern suchte die geistesgeschichtlichen Traditionen der Moderne bei aller Kritik konstruktiv weiterzuentwickeln. Zum philosophischen Leitstern wurde ihm dabei der späte Schelling, dessen Denken sowohl seine philosophische Dissertation (Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien, 1910), als auch seine theologische Lizentiatenarbeit (Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung, 1912) gewidmet war. Tillich deutete Schellings sog. Spätphilosophie, die er mit den „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ von 1809 ihren Anfang nehmen ließ, sowohl als Vollendung als auch als Überwindung des Ansatzes des sog. Deutschen Idealismus. Als philosophischer Theologe, der er immer war und zeitlebens blieb, wusste sich Tillich der Erkenntniskritik Kants, der Wissenschaftslehre Fichtes und der Systemkonzeption Hegels verbunden und verpflichtet. Doch sah er sich durch den späten Schelling über den absoluten Begriffsidealismus Hegels, den er als Logismus kritisierte, zugleich hinausgeführt und auf Krisenphilosophen wie Kierkegaard oder Heidegger sowie auf die besagten Theologen der Krise im Umkreis Karl Barths verwiesen.

Die Begegnung mit der Philosophie Schellings ist weichenstellend für Tillichs frühes Denken.¹³ Dies lässt sich an der programmatischen Studie „Über die Idee einer Theologie der Kultur“ von 1919 ebenso nachweisen wie an dem 1923 entwickelten „System der Wissenschaften nach Ge-

¹³ Vgl. im Einzelnen ders., Gunther WENZ, *Subjekt und Sein: die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs*, Kaiser, München, 1979.

genständen und Methoden“¹⁴, das im Folgenden analysiert und interpretiert werden soll. Tillichs Wissenschaftslehre ist einerseits deutlich vom Erbe des Deutschen Idealismus bestimmt, andererseits an entscheidenden Stellen erkennbar von ihm abgehoben. Zur Entstehungsgeschichte des Werkes sei in Kürze Folgendes vermerkt: Bevor Tillich als außerordentlicher Professor der Theologie in Marburg (1924-1925), sodann als Professor für Religionswissenschaften und Sozialphilosophie an der Technischen Hochschule Dresden (1925-1929) sowie als Honorarprofessor für Systematische Theologie an der Universität Leipzig (1927-1929) lehrte, war er nach seiner Rückkehr aus dem Ersten Weltkrieg seit 1919 Privatdozent an der Universität Berlin, wohin er seine *venia legendi* von Halle hatte übertragen lassen. Zur Beförderung seiner Berufungsaussichten sah er sich veranlasst, eine größere eigenständige Monographie vorzulegen. Damit ist das äußere Motiv für die Erarbeitung des „Systems der Wissenschaften“ benannt.

Über den inneren Beweggrund der Abfassung der Schrift gibt Tillich im Vorwort selbst Auskunft, wenn er schreibt: „Seit Jahren hat mich die Frage der Wissenschaftssystematik beschäftigt. Die Arbeit an den einzelnen Geisteswissenschaften zwang mich immer wieder zu systematischer Grundlegung. Es wurde mir zur Gewißheit, daß das System nicht nur Ziel, sondern auch Ausgangspunkt alles Erkennens ist. Nur der radikale Empirismus kann das bestreiten. Für ihn gibt es überhaupt kein System. Wer aber in wissenschaftlicher Selbstbesinnung arbeiten will, – und nicht nur für den Geisteswissenschaftler ist das nötig – der muß ein Bewußtsein haben um seinen sachlichen und methodischen Platz in der Gesamtheit des Erkennens. Denn alle Wissenschaft steht im Dienst der einen Wahrheit, und sie

¹⁴ Paul TILlich, „System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden (1923)“, in: *Main works . Hauptwerke*, Carl Heinz RAT-SCHOW et alii (eds.), De Gruyter, Berlin, 1989.

stirbt ab, wenn sie den Zusammenhang mit dem Ganzen verliert.“ (MW I, 114)

Die Widmung des Werkes für Ernst Troeltsch (vgl. MW I, 115) ist nicht nur als ein äußerer Ausdruck der Betroffenheit durch dessen plötzlichen Tod am 1. Februar 1923, sondern auch als ein inneres Bekenntnis zu dem geistigen Vermächtnis des Berliner Kollegen zu werten. Wenngleich Tillich niemals eine Vorlesung bei Troeltsch gehört hatte, betrachtete er ihn doch in ganz besonderer Weise als seinen Lehrer. Trotz erheblicher Vorbehalte gegenüber dem sog. Historismus fühlte er sich dem Programm einer soziokulturell fundierten, politisch ausgerichteten Geschichtsphilosophie zeitlebens ebenso verpflichtet wie dem klassischen Ideal der Universität als einer *universitas litterarum*, wo alle Einzelwissenschaften zu einem wissenschaftlichen Sinn-ganzen zusammengeschlossen sind. Auf die Verwirklichung dieses Ideals ist Tillichs Wissenschaftssystematik angelegt. Die Öffentlichkeitswirkung seines Werkes blieb nach Urteil des Autors verhältnismäßig gering, obwohl es von Emmanuel Hirsch, der damals noch Tillichs Freund war, als „eine der reifsten Leistungen neuerer deutscher systematischer Philosophie“¹⁵ begrüßt wurde.

2.2. Denk- und Seinswissenschaften

Wissenschaftslehre ist Wissenschaft von der Wissenschaft. In ihr gelangt die Wissenschaft zum Bewusstsein ihrer selbst, um den Begriff zu entwickeln, den sie von sich hat. In der Wissenschaftslehre weiß Wissenschaft um sich. Sie ist Wissenschaft in Potenz oder das reflektierte Selbstbewusstsein von Wissenschaft. Nicht von ungefähr konnte Fichte den Inbegriff von Philosophie Wissenschaftslehre nennen. An diesen Sprachgebrauch schließt Tillich an. Wissenschaft, die sich in der Wissenschaftslehre selbst thematisch wird, hat es mit Wissen zu tun. Jeder Wissensvollzug ist nach Tillich

¹⁵ ThLZ 51 (1926), 97-103, hier: 97.

durch zwei Momente bestimmt, die sich unterscheiden, aber nicht trennen lassen: Durch den Wissensakt selbst und durch dasjenige, worauf er gerichtet ist. Im Bewusstsein, ohne das von Wissen realiter nicht die Rede sein kann, sind beide Momente auf differenzierte Weise eins, wie das Kompositum bereits terminologisch belegt. Das Wort „Bewusstsein“ setzt sich aus Wissen und Sein zusammen und benennt so die konstitutiven Bestimmungsmomente jedes realen Wissensvollzugs.

Diejenigen Wissenschaften, die auf den Wissensakt als solchen bezogen sind, nennt Tillich Denk- oder Idealwissenschaften (vgl. MW I, 124ff.). Seins- oder Realwissenschaften (vgl. MW I, 133ff.) hingegen heißen jene, welche die Gegenstände untersuchen, auf die sich der Wissensakt richtet. Beide Wissenschaftstypen sind tendenziell abstrakt, wenngleich in gegenläufiger Ausrichtung. Die Denk- oder Idealwissenschaften streben danach, vom konstitutiven Seinsbezug jedes realen Wissensvollzugs zu abstrahieren und versuchen, das Begreifen gewissermaßen ohne das Begriffene zu begreifen. Die Seins- oder Realwissenschaften dagegen neigen dazu, vom Wissens- und Bewusstseinsakt abzusehen, welcher die Bedingung der Möglichkeit jeder Erkenntnis darstellt. Drohen jene zu vergessen, dass es reales Wissen ohne Seinsgehalte nicht gibt, so stehen diese in Gefahr, von Seiendem ohne Bewusstsein wissen zu wollen, was in sich unmöglich ist. Mit Kant zu reden: Begriffe ohne Anschauung sind leer, unbegriffene Anschauungen blind. Eine Wissenschaft, die um sich weiß, muss daher von der gegenläufigen Abstraktheit von Denk- und Idealwissenschaften einerseits und Seins- und Realwissenschaften andererseits abstrahieren und ihren Gegensatz in sich aufheben. Diese Aufhebung erfolgt nach Maßgabe Tillichs in den sog. Geistes- oder Normwissenschaften, in der die Wissenschaftslehre selbst ihren Ort hat.

Geist nennt Tillich die konkrete Einheit von Denken und Sein, Geisteswissenschaft jenen Wissenschaftstyp, in dem

Ideal- und Realwissenschaften übereinkommen und sich zu einer Synthese zusammenfinden, die normativen Charakter für die *universitas litterarum* hat. Erst von den Geistes- und Normwissenschaften her können der Sinnzusammenhang, in dem alle Wissenschaften stehen, und die Systematik erschlossen werden, die sie untereinander verbindet. Denn erst in ihnen gelangen die Wissenschaften zu jenem entwickelten Bewusstsein ihrer selbst, deren Ausdruck die Wissenschaftslehre ist. Im Geist sind Denken und Sein auf differenzierte Weise vereint, und das Bewusstsein weiß um sich selbst. Es ist sich wissendes Wissen und damit Selbstbewusstsein geworden. In der Wissenschaftslehre aktualisiert sich das Selbstbewusstsein von Wissenschaft als dem Inbegriff methodisch geregelten Wissens. Wissenschaft, die um sich weiß, weiß damit auch, dass es bei der Entgegensetzung von Denk- und Seinswissenschaft nicht bleiben kann. Sie hebt beider Gegensatz und die Differenz von idealem und realem Wissen in sich auf, was im Vollzug der Geistes- und Normwissenschaften geschieht.

Der geistes- oder normwissenschaftliche Prozess der Aufhebung des Gegensatzes von Denk- und Seinswissenschaften enthält drei Momente in sich, die durch die Dreifachbedeutung des deutschen Begriffs „Aufhebung“ treffend bezeichnet sind. Der Terminus bedeutet (worauf besonders Hegel aufmerksam gemacht hat, dem Tillich insoweit folgt) erstens bestimmte Negation, zweitens Bewahrung und drittens Vollendung. In den Geistes- oder Normwissenschaften werden die Denk- und Seins- bzw. Ideal- und Realwissenschaften bestimmt negiert, insofern ihre Abstraktheit behoben wird. Sie sind aber deshalb nicht verabschiedet, sondern zugleich bewahrt und ihrer eigentlichen Bestimmung zugeführt, um in aufgehobener Gestalt einen bleibenden Ort in der Wissenschaftssystematik einzunehmen.

Was die Systematik der Tillich'schen Wissenschaftslehre im Einzelnen angeht, so ordnet er den Denk- und Idealwis-

senschaften insbesondere Logik und Mathematik zu. Beide suchen die dem Denken wesentlichen Formen wissenschaftlich zu erkennen, wobei sie von jedem realen Seinsbezug dieser Denkformen absehen und nur dessen Möglichkeit ins Auge fassen. Im Falle der Logik wird mit dieser Möglichkeit rein virtuell, im Falle der Mathematik tatsächlich, jedoch so gerechnet, dass konkrete Seinsgehalte nur in Form von Zahlen bzw. vergleichbaren Größen in Betracht kommen. Zwar deuten sich in Geometrie und Arithmetik Bezüge zu raumzeitlichen Seinsformationen an. Aber Raum und Zeit bleiben unter mathematischen Bedingungen reine Denkgebilde, wobei die Tendenz dahin geht, Zeit auf Raum zu reduzieren und möglichst konsequent zu verräumlichen. Die Denk- bzw. die Idealwissenschaften Logik und Mathematik bewegen sich nach Tillich in einer Sphäre reiner Formen und in einem Raum, der zwar Seinsmöglichkeiten in sich birgt, deren konkrete Realisierung sich aber noch nicht ereignet hat. Sein und Zeit bleiben den reinen Denkwissenschaften äußerlich.

Das All von Logik und Mathematik ist nichts als bloße Potenz. Doch kann es hierbei nicht sein Bewenden haben, da Seiendes tatsächlich gesetzt und aktualiter in Erscheinung getreten ist. Wissenschaft kann infolgedessen nicht in den Formen reinen Denkens und in der prärealen Sphäre des Idealen verharren. Der formale Akt des Wissens ist vielmehr auf ein anderes verwiesen, das der Idealität des Denkens realiter entgegengesetzt ist. In den Seins- oder Realwissenschaften wird dieser gegenständliche Bezug, der mit jedem sachhaltigen Denken unveräußerlich verbunden ist, eigens und in der Form geregelten Wissens, also wissenschaftlich wahrgenommen. Diese Wahrnehmung erfolgt in graduell gestufter Weise, woraus sich die interne Systematik der Seins- oder Realwissenschaften ergibt.

Tillich unterscheidet drei seinswissenschaftliche Gruppen (vgl. MW I, 145ff.). Die erste nennt er Gesetzeswissenschaft-

ten, die zweite Gestaltwissenschaften, die dritte Folgewissenschaften. Der ersten Gruppe rechnet er die Physik, der zweiten die Organik, der dritten die Historik zu. Innerhalb der physikalischen Gesetzeswissenschaften unterscheidet er eine sog. autogene und eine sog. heterogene Linie. Die autogene Linie bilden mathematische Physik, Mechanik und Dynamik sowie Chemie und Mineralogie, die heterogene Astronomie, Geologie und Geographie. Gemeinsam ist den Gesetzeswissenschaften, dass sie die Individualität und Mannigfaltigkeit dessen, was ist, soweit als möglich in allgemeine und einheitliche Formen des Denkens zu überführen suchen. Am konsequentesten geschieht dies in der mathematischen Physik als der autogensten und zugleich abstraktesten – den Denk- bzw. Idealwissenschaften am nächsten stehenden – Seins- bzw. Realwissenschaft. Doch bedarf es des seins- und realwissenschaftlichen Fortschritts, um die gesteigerte Besonderheit von Wirklichkeitsformationen zu erfassen, die sich nicht länger der Allgemeinheit idealer Denkbestimmungen fügen. Heterogene Elemente machen sich innerhalb der physikalischen Gesetzeswissenschaften geltend, bis diese an eine Grenze ihrer Fassungskraft gelangen, was spätestens dann der Fall ist, wenn organische Entitäten in Betracht gezogen werden. Organismen sind lebendige Seinsgestalten, die durch physikalische Gesetzeswissenschaften allein nicht fassbar sind, sondern zu ihrer angemessenen Wahrnehmung eines neuen Typs der Seins- bzw. Realwissenschaften bedürfen: der sog. Gestaltwissenschaften.

Gegenstand der Gestaltwissenschaften sind nach Tillich physische, psychische oder soziomorphe Organismen. In Organismen ist das Sein in sich gegangen und seiner inne geworden: im Bioorganismus primär in der Weise des Gefühls, im psychischen in der Weise des Bewusstseins und seiner Vorformen, im Sozioorganismus in der Weise eines selbstreferentiellen Gemeingeistes, in dem alle Subsysteme

zu einem integrierten Ganzen zusammengeschlossen sind. Biologie, Psychologie und Soziologie haben als gestaltwissenschaftliche Lehren die Aufgabe, die spezifische Verfasstheit der ihnen entsprechenden organischen Gestalten theoretisch zu erheben, um ihre Theorieergebnisse sodann in Form biologischer, psychologischer und soziologischer Technik praktisch nutzbar zu machen, etwa in der Weise der Ökologie, der Psychotherapie oder der Sozialökonomie.

Ist der Gegenstand der Gestaltwissenschaften ungleich seinshaltiger als derjenige der Gesetzeswissenschaften und derjenige der gestaltwissenschaftlichen Soziologie vergleichsweise realer als derjenige der Biologie, so erlangen die Seins- und Realwissenschaften nach Tillich eine weitere Steigerung ihres Wirklichkeitsgehalts, wenn sie sich der Geschichte zuwenden und die Form der Historik annehmen. Historik ist die Vollendungsgestalt der Seins- und Realwissenschaften, die darauf angelegt ist, zu den Geistes- und Normwissenschaften überzuleiten, in denen der Gegensatz von Denk- bzw. Ideal- und Seins- bzw. Realwissenschaften behoben ist. Standen die Seins- und Realwissenschaften anfangs ganz im Banne des Raumes, von dem sie sich erst allmählich lösten, so ist spätestens mit der Geschichte, die Gegenstand der historischen Wissenschaft ist, die Zeit im vollen Sinne des Begriffs angebrochen. Geschichtliches Sein ist Sein in der Zeit, Sein, das sich in Gestalt singulärer Einmaligkeit zeitigt.

In der Sphäre dessen, was Tillich Geschichte nennt, begegnen Seinsgestalten, deren Differenziertheit und Komplexität in einer Weise zu denken geben, die weder durch Logik noch durch Mathematik fassbar ist. Aber auch auf realwissenschaftlichem Wege sind sie nicht hinreichend zu begreifen und zwar weder durch die sog. Gesetzes- noch auch durch die Gestaltwissenschaften. Ihre Eigenart erschließt sich erst der Wissenschaft vom Geist, die durch die sog. Historik vorbereitet wird. Disziplinen der Historik als

der subtilsten Seins- oder Realwissenschaft sind nach Tillich politische Geschichte, Biographie und Kulturgeschichte, Anthropologie und Ethnographie sowie Sprachwissenschaft und Philosophie. In diesen Wissenschaftszweigen sind einerseits seinswissenschaftliche Bezüge auf Physik, Biologie, Psychologie und Soziologie präsent; andererseits weisen sie über die Realwissenschaft insgesamt hinaus, um überzuleiten zu den Geistes- und Normwissenschaften, in denen der Gegensatz von Denk- und Seinswissenschaften, Ideal- und Realwissenschaften aufgehoben ist. Denn Geist, so Tillich, ist realisierte Idee und seiendes Denken, welches nicht nur Faktizität, sondern normative Geltung beansprucht. Geistige Wesen erschöpfen sich nicht in der Erfüllung äußerer Zwecke, sondern sind auf Sinn ausgerichtet, den sie in schöpferisch zu nennenden Vollzügen theoretisch zu erfassen und praktisch zu verwirklichen suchen.

2.3. Geisteswissenschaften

Sinn ist ein Schlüsselbegriff des Tillich'schen Wissenschaftstheorie. Geistes- und Normwissenschaften (vgl. MW I, 194ff.) sind Sinnwissenschaften, deren Ursprungsbestimmung und Ziel es ist, der Bedeutung des Ganzen gewahr zu werden. Grundlegend für die Tillich'sche Systematik der Geisteswissenschaften, in der sich Sinnprinzipienlehre als Grundlagenwissenschaft des Geistes und Sinnmateriallehre bzw. Geistesgeschichte normativ vereinen, ist die Unterscheidung zwischen theoretischen Sinnakten geistiger Wirklichkeitswahrnehmung und praktischen Sinnakten geistiger Wirklichkeitsgestaltung. Beide Sinnakte sind ihrerseits danach zu differenzieren, ob sie lediglich auf Bedingtes oder auf das Unbedingte ausgerichtet sind, in welchem jeder bedingte Sinnvollzug seinen absoluten Sinngrund findet. Im Falle der Ausrichtung auf unbedingten Sinn ist von fundierenden, im anderen Fall von fundierten Sinnfunktionen zu sprechen, wobei Tillich die fundierten Sinnfunktionen er-

neut, nämlich danach unterscheidet, ob sie als form- oder als gehaltbestimmt zu gelten haben. Aus dieser komplexen Untergliederung ergibt sich die Tillich'sche Systematik der Geistes- oder Normwissenschaften.

Der theoretischen Sphäre der Geistes- oder Normwissenschaften rechnet Tillich Wissenschaft, Kunst und Metaphysik zu, ihrer praktischen Recht, Gemeinschaft im Sinne einer Individualität und Sozialität umfassenden moralischen Verbindlichkeit sowie Ethos oder Sittlichkeit. Gegenstand von Metaphysik und Sittlichkeit sind fundierende Sinnvollzüge entweder theoretischer oder praktischer Art. Beide ko-inzidieren in der Voraussetzung eines absoluten Sinns, der alle geistige Theorie und Praxis trägt. Ohne den absoluten Sinn, der sich in Metaphysik und Sittlichkeit normative Geltung verschafft, wären alle theoretischen und praktischen Geistesvollzüge von Wissenschaft und Kunst, Recht und gemeinschaftsbildender Moral sinnlos und das Gegenteil dessen, was sie zu sein beanspruchen. Wissenschaft und Kunst bedürfen einer metaphysischen Theoriebasis, Recht und Gemeinschaft eines sittlichen Fundierungsgrunds. Sie haben deshalb nicht als fundierend, sondern als fundiert zu gelten, die einen in theoretischer, die anderen in praktischer Hinsicht, wobei Wissenschaft und Recht primär auf die Form, Kunst und gemeinschaftliche Moralität primär auf den Gehalt bedingter Sinnvollzüge ausgerichtet sind. Um mit Tillich zu reden: „In der theoretischen Sphäre ist die formbestimmte fundierte Funktion die *Wissenschaft*, die gehaltsbestimmte fundierte Funktion die *Kunst*, während die fundierende Funktion für beide die *Metaphysik* ist. In der praktischen Sphäre ist die formbestimmte fundierte Funktion das *Recht*, die gehaltsbestimmte fundierte Funktion die *Gemeinschaft*, während die fundierende Funktion für beide die *Sittlichkeit* ist.“ (MW I, 210)

Bleibt zu fragen, welcher Stellenwert in Tillichs komplexer Wissenschaftssystematik der Theologie zukommt und wie

sich diese zur Philosophie und ihrem wissenschaftstheoretischen Status verhält. Offenkundig ist, dass es sich bei beiden um Geistes- oder Normwissenschaften handelt. Klar ist ferner, dass sie in elementarer Beziehung stehen zu Metaphysik, auf der Wissenschaft und Kunst basieren, sowie zur sittlichen Praxis, die Recht und Gemeinschaftsmoral fundiert. Gemeinsamer Bezugspunkt von Theologie und Philosophie sind in Theorie und Praxis die fundierenden Sinnfunktionen des Geistes. Beider Unterschied ist weniger thematischer Art, als durch einen differenten Modus bestimmt, in dem sie ihrem einheitlichen Thema begegnen.

Tillich spricht von einer autonomen und einer theonomen Geisteshaltung in den auf Sinnstiftung ausgerichteten Geisteswissenschaften: die autonome ist diejenige der Philosophie, die theonome diejenige der Theologie. Während die autonome Geisteshaltung das Unbedingte lediglich zum Zwecke des Bedingten intendiert, in ihrer Form sonach rein durch sich selbst bestimmt ist, intendiert die theonome Geisteshaltung das Unbedingte um des Unbedingten willen. Dabei beabsichtigt sie nicht die Destruktion der selbstgesetzlichen Formen von Denken und Handeln durch ein dem Geiste fremdes und äußerliches Gesetz. Sie stellt deshalb das Unbedingte nicht als die abstrakte Negation aller bedingten Sinnformen oder als bestimmte Sinnform neben anderen vor, sondern intendiert die Erfüllung selbstgesetzlicher Sinnformen mit transzendtem Gehalt.

Theonomie darf mit Heteronomie nicht verwechselt werden. Theologie bestimmt ihr Verhältnis zur Philosophie zwar als different, nicht aber als gegensätzlich. Will man einen Vergleich bemühen, dann verhält sich die Theologie zur Philosophie in der fundierenden Sinnwissenschaft proportionsanalog zum Verhältnis von Kunst und Wissenschaft bzw. Gemeinschaftsmoral und Recht in der fundierten. Oder anders und in Anlehnung an Tillichs Theologie der Kultur formuliert: Wie die Religion den Sinngehalt der Kultur und die

Kultur die Ausdrucksform der Religion darstellt, so bedarf die Philosophie der Theologie, um nicht gehaltlos, und die Theologie der Philosophie, um nicht formlos zu werden.

Was ist Theologie? Tillichs Antwort lautet: Sie ist Sinnnormenlehre der fundierenden Sinnfunktion der theoretischen Sinnsphäre, also theonome normative Metaphysik, bzw. theonome Sinnnormenlehre der fundierenden Sinnfunktion der praktischen Sinnsphäre, also theonome normative Sittenlehre, und sie ist dies beides unter der Voraussetzung, dass in Gott als dem unbedingten Sinngrund Theorie und Praxis übereinkommen und ihre gemeinsame Erfüllung finden (vgl. MW I, 247ff.). Wie verfährt Theologie? Nach Tillich auf metalogische Weise (vgl. MW I, 215ff.), nämlich so, dass die Alternative von Logismus und Alogismus in ihrer Methodik behoben ist. Der Logismus in seiner rationalistischen, kritischen und namentlich in seiner idealistischen Gestalt hat den Vorzug, die sinnstiftende Funktion des Geistigen allem unmittelbar Seienden gegenüber zu verdeutlichen; er steht dabei aber in Gefahr, von der Intention des gegebenen Realen zum geistigen Sinn zu abstrahieren und Sinngebung zu einem lediglich subjektiven Akt logischer Formung einer an sich selbst nicht nur form-, sondern auch gehaltlosen Wirklichkeit zu erklären. Demgegenüber betont der Alogismus, den Tillich insbesondere mit phänomenologischen Strömungen in Verbindung bringt, zwar mit Recht das für jeden Formungsprozess des Denkens und Handelns konstitutive Sinnzuvorkommen, wie es durch Ideation und in intentionalen Erlebnissen unmittelbar wahrzunehmen ist, verkennt darüber aber, dass vom Sinngehalt des Seins losgelöst von aktuellen Prozessen der Sinngestaltung nicht die Rede sein kann.

Logistische und alogistische Einseitigkeiten und Abstraktionen zu vermeiden, ist Ziel der Metalogik, das sie durch konsequente Ausrichtung auf eine schöpferische Sinnerfüllung zu erreichen sucht, in welcher Form und Gestalt, Gelten

und Sein, Sinngebung und Sinngegebensein, Subjekt und Objekt in differenzierter Einheit übereinkommen. Es ist unschwer zu erkennen, dass sich die Grundidee, welche die Metalogik verfolgt, strukturanalog in allen Themengebieten Tillich'schen Denkens antreffen lässt bis hin zur „Systematischen Theologie“ und der sie bestimmenden Methode der Korrelation. Ihren exemplarischen Anwendungsfall stellt bezeichnenderweise wiederum das Verhältnis von Philosophie und Theologie dar, wobei die Argumentation abermals im Erweis notwendiger wechselseitiger Aufgeschlossenheit beider sich erfüllt. Philosophie ist die Form der Theologie, Theologie der Gehalt der Philosophie.¹⁶

3. Wissenschaft von Gott: W. Pannenberg's Wissenschaftstheorie und Theologie von 1973

Wolfhart Pannenberg's „Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland“ endet mit einem Abschnitt über Paul Tillich. Dieser sei „zu seiner Zeit der einzige führende Theologe (gewesen), der auch philosophische Kompetenz beanspruchen konnte“¹⁷ und „durch seine Gabe zur Verbindung philosophischer und theologischer Gesichtspunkte in einprägsamen Formulierungen das Anliegen einer Interpretation des Christentums im weiten Horizont der Problematik neuzeitlicher Kultur auf höchst eindrucksvolle Weise realisiert“¹⁸ habe. Unbeschadet dieses sehr positiven Urteils tadelt Pannenberg Tillich's Neigung „zu einem eher eklektischen Umgang mit philosophischen Gedanken ohne tieferes Eindringen in die Problem-

¹⁶ Vgl. Paul TILlich, *Systematische Theologie*, vol. I, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1973, p. 25.

¹⁷ W. PANNENBERG, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland: von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1997, p. 349.

¹⁸ A.a.O., 346.

geschichte des philosophischen Denkens selber und seines Verhältnisses zur Religion“¹⁹. Als besonders schwerwiegend habe sich Tillichs Versäumnis erwiesen, „das Thema der Hermeneutik mit seiner Beschreibung des Sinnbewusstseins zu verbinden, so daß diese in der hermeneutischen Diskussion der Nachkriegszeit nicht mehr zur Wirkung kommen konnte. Dabei hätte Tillichs Analyse die Funktion haben können, in die hermeneutische Diskussion den Bezug auf einen unbedingten Sinngrund einzubringen.“²⁰ Genau dies und die präzise Klärung des Bezugs der Unbedingtheitsdimension des Religiösen zur Geschichtlichkeit menschlicher Sinnerfahrung ist eines der Grundanliegen in Pannenberg's theologischer Konzeption im Allgemeinen und seines Entwurfs zur Wissenschaftstheorie der Theologie im Besonderen.

Wie zu seiner Zeit Tillich ist Pannenberg in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und im beginnenden 21. Jahrhundert auch im angelsächsischen Bereich zu großem Einfluss gelangt. Geboren wurde er 1928 in Stettin an der Oder. Gegenstand seiner bei Edmund Schlink in Heidelberg angefertigten Dissertation war die Prädestinationslehre des Duns Scotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung (1954). Seine Habilitationsschrift war der Geschichte des Analogiebegriffs in der Gotteserkenntnis gewidmet (1955). Einer breiteren Öffentlichkeit wurde Pannenberg durch seine 1961 erschienene Programmschrift „Offenbarung als Geschichte“ bekannt. Darin kündigte sich innerhalb des deutschen Protestantismus ein neuer theologischer Gesamtentwurf an, der sich entschieden von den beiden Gestalten der bis dahin vorherrschenden Wort-Gottes-Theologie abgrenzte, nämlich zum einen gegen den religionskritischen Offenbarungspositivismus der Barthianer, zum anderen gegen die existentielle Hermeneutik der Bultmannschule.

¹⁹ A.a.O., 349.

²⁰ A.a.O., 348f.

An beiden Variationsformen der sog. Dialektischen Theologie kritisierte Pannenberg ihren antihistoristischen Glaubenssubjektivismus. Dieser sollte durch eine universalgeschichtlich ausgerichtete Offenbarungstheologie und durch den Nachweis einer allem Irrationalismus und Dezisionsismus überlegenen Vernünftigkeit des Glaubens überwunden werden. Expliziert hat Pannenberg sein Programm zunächst in anthropologischer und christologischer Hinsicht. 1962 erschien die Schrift „Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie“, deren Konzept zwei Jahrzehnte später in der großen „Anthropologie in theologischer Perspektive“ ausgearbeitet wurde. 1974 folgten die „Grundzüge der Christologie“. Das Christentum mit seiner eschatologischen Botschaft von der kommenden und in Jesus von Nazareth bereits angebrochenen Gottesherrschaft wurde verstanden im Kontext der geschichtlichen Überlieferungen Israels, insbesondere der jüdischen Apokalyptik. Als Spezifikum des christlichen Glaubens galt dabei die Annahme, dass sich das Ende der Geschichte und die Zukunft der Welt in der Auferweckung Jesu Christi als der Bestätigung seines Vollmachtsanspruches durch Gott vorwegereignet habe. Pannenburgs Theologie stellt den Versuch einer Rechtfertigung dieser Annahme vor dem Forum des allgemeinen Wahrheitsbewusstseins dar.

Anthropologisch sollte die Vernünftigkeit des Glaubens vor allem anhand der Struktur der Exzentrizität, Selbsttranszendenz und Gottoffenheit des Menschen aufgewiesen werden. Zugleich wurden die Aussagen des christlichen Glaubens selbst als eine den universalen Sinnzusammenhang thematisierende Hypothese begriffen, deren endgültige Verifikation noch aussteht, womit die Theologie eine Fundierung im Rahmen der allgemeinen Wissenschaftstheorie erhielt und sich so als rationale Theologie gestalten konnte. Den Zusammenhang von „Wissenschaftstheorie und Theo-

logie“ hat Pannenberg 1973 in dem gleichnamigen Werk im Detail expliziert.²¹ Die Gottesfrage und die Frage nach Wirklichkeit und Wahrheit lassen sich nicht trennen. Entsprechend gehören Theologie als Wissenschaft von Gott mit allen Wissenschaften zusammen, die zu erheben suchen, was wirklich und wahr ist. Der erste Teil des Werkes (vgl. WuTh, 27ff.) sucht in Auseinandersetzung mit der wissenschaftstheoretischen Diskussion der Zeit den Begriff der Wissenschaft zu bestimmen und ein System der Wissenschaften zumindest ansatzweise zu skizzieren; der zweite (vgl. WuTh, 225ff.) ist dem wissenschaftlichen Begriff der Theologie und ihrem Verhältnis zu den anderen Wissenschaften sowie der inneren Organisation ihrer Disziplinen gewidmet. Ob die beiden Werkteile lediglich durch die Buchdeckel zusammengehalten werden, wie der amtierende Papst in seiner Zeit als Theologieprofessor geäußert haben soll (Treffen zwischen dem Doktorandenkreis Ratzingers und Pannenburgs fanden regelmäßig statt), wird zu prüfen sein. In umfassender Form expliziert hat Pannenberg sein Verständnis christlicher Theologie und ihrer Inhalte im opus magnum der dreibändigen „Systematische(n) Theologie“, die in den Jahren 1988 bis 1993 erschienen ist.²²

3.1. Begriff und System der Wissenschaften

Ihren Anfang hat die wissenschaftstheoretische Diskussion beim empirischen Positivismus zu nehmen, der das durch Sinneswahrnehmung Gegebene zur Grundlage allen realen Wissens erklärt. Pannenberg begründet die Alternativlosigkeit dieses Einsatzes mit dem Hinweis, dass der am

²¹ W PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973.

²² Ders., Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, vol. 3, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988; Gunther WENZ, *Wolfhart Pannenburgs Systematische Theologie: ein einführender Bericht*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2003.

Modell der modernen Naturwissenschaften orientierte positivistische Wissenschaftsbegriff faktisch und unter weitgehender Zustimmung des öffentlichen Bewusstseins für alle wissenschaftlichen Sachgebiete Geltung beanspruche. Doch zeige die Entwicklung vom Positivismus zum kritischen Rationalismus, dass die Wissenschaft bei dem anfänglichen Empirizismus nicht verharren könne, sondern mit theoretischer Notwendigkeit über ihn hinauszuschreiten habe. Schon im sog. logischen Positivismus bilde das sinnlich Gegebene nicht länger den Ausgangspunkt und alleinigen Gegenstand der Erkenntnis; es fungiere lediglich als Kontrollinstanz wissenschaftlicher Behauptungen. Diese seien durch Bezugnahme auf Sinneswahrnehmungen bzw. auf sog. Protokoll- oder Basissätze, welche den Gehalt sinnlicher Beobachtungen zu qualifizieren, um als wahr gelten zu dürfen. Doch habe die namentlich von K. Popper initiierte Kritik am empiristischen Sinnkriterium der Verifikation gezeigt, dass es auch hiermit nicht sein Bewenden haben könne.

Popper und der an ihn anschließende kritische Rationalismus ersetzen das Verifikations- durch das Falsifikationsprinzip, dessen Haltbarkeit aber ebenfalls problematisiert wurde, etwa durch R. Carnap. Die Zweifel an der Tragweite der durch bloße Sinnesdaten ermöglichten Erkenntniskontrolle steigerten sich und die Theorie der Wissenschaft wurde mehr und mehr auf die soziokulturelle, sprachliche, geschichtliche bzw. sonstige Vermitteltheit der Feststellung von Tatsachen und ihrer Deutung aufmerksam. Das naturwissenschaftliche Erkenntnisideal einer gleichsam subjektlosen Objektivität geriet in die Krise. Subjektivität ließ sich als unveräußerliche Bedingung jeder möglichen Erkenntnis wissenschaftstheoretisch nicht länger ausblenden mit der Folge fortschreitender Emanzipation der sog. Geisteswissenschaften von den Naturwissenschaften.

Der geisteswissenschaftliche Emanzipationsprozess, der weniger chronologisch als bewusstseinslogisch aufzufassen

ist, wird im zweiten Kapitel (WuTh, 74ff.) der Pannenberg'schen Wissenschaftstheorie im Detail dargestellt, nachdem ein erstes Kapitel (WuTh, 31ff.) unter Berücksichtigung sprachanalytischer Ansätze den Weg vom Positivismus zum kritischen Rationalismus skizziert hatte. Die Geisteswissenschaft weiß sich nach Maßgabe ihres Selbstverständnisses von naturwissenschaftlichen Erkenntnisweisen durch ihre historisch-kulturwissenschaftliche Methodik hermeneutischen Sinnverstehens abgegrenzt. Recht und Problematik dieser Abgrenzung sowie Unterscheidung und Zuordnung von Natur- und Geisteswissenschaften werden von Pannenberg eingehend erörtert. Deziert wendet er sich dabei gegen einen Dualismus von Natur- und Geisteswissenschaft und eine Entgegensetzung von Erklären und Verstehen, ohne deshalb methodische Differenzierungsnotwendigkeiten zu bestreiten. Besondere Aufmerksamkeit wendet er in diesem Zusammenhang den wissenschaftstheoretischen Debatten im Bereich der Sozialwissenschaften zu, in denen die beiden Wissenschaftsbegriffe traditionell am stärksten interferieren. Die Kontroverse zwischen N. Luhmann und J. Habermas belegt dies exemplarisch. Pannenberg nimmt auf sie Bezug, um zu erweisen, dass soziologische Theoriebildungen in jedem Fall von Sinndeutungen dependieren, die ihrerseits auf eine Sinntotalität der geschichtlichen Lebenswelt bezogen sind, die im aktuellen sozialen Erleben stets, wenngleich zumeist nur latent gegenwärtig ist.

Alles Einzelne erhält seine bestimmte Bedeutung nur im Kontext einer umfassenden Sinntotalität, auf welche auszugreifen die Möglichkeitsbedingung sinnvollen Verstehens nicht nur in den Geistes-, sondern auch in den Naturwissenschaften darstellt. Der Sinn des Ganzen ist Voraussetzung allen wissenschaftlichen Begreifens, welches auf ihn vorgreift, wann immer sie im Begreifen begriffen ist. Damit sind die zentralen Leittermini Pannenberg'scher Wissenschaftstheorie umschrieben: Antizipation von Sinntotalität

bzw. Prolepse des Ganzen. Philosophischer Gewährsmann für diese und vergleichbare Argumentationsfiguren ist weniger G. W. F. Hegel, obwohl auch er für Pannenberg von großer Bedeutung ist, als vielmehr W. Dilthey, dessen Analysen der Sinnstruktur menschlichen Erlebens, des Verhältnisses von Teil und Ganzem in jedem Bewusstseinsvollzug sowie der Offenheit und Unabgeschlossenheit des geschichtlichen Erkenntnisprozesses nach seinem Urteil richtungsweisend sind.

Das dritte Kapitel (WuTh, 157ff.) zur Theorie der Wissenschaft bekräftigt dies und entwickelt unter konstruktivem Bezug auf Dilthey und in Auseinandersetzung mit F. D. E. Schleiermacher, M. Heidegger, H. G. Gadamer und anderen Grundzüge einer hermeneutischen Methodik des Sinnverstehens, wie sie für Pannenburgs wissenschaftstheoretischen Ansatz und sein theologisches Verfahren gleichermaßen charakteristisch sind. Lediglich angemerkt sei, dass Pannenberg an späterer Stelle zwar knapp die zentrale Bedeutung des Sinnbegriffs in der theologischen Konzeption P. Tillichs registriert. Er tut dies aber erstens nur in Bezug auf die Religionsphilosophie von 1925, nicht hingegen auf die Wissenschaftssystematik von 1923 und zweitens primär in kritischer Absicht. Bei Tillich bleibe, wie es heißt, „vielleicht weil er den Sinnbegriff als solchen allzu selbstverständlich voraussetzt, ohne auf die Problematik seiner Struktur näher einzugehen, das Verhältnis von Sinnzusammenhang und ‚unbedingtem Sinn‘ ungeklärt“ (WuTh, 314 Anm. 615). Dieses Urteil wird in der bereits zitierten „Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland“ im Rahmen einer insgesamt positiv gehaltenen Gesamtwürdigung wiederholt.

Im Unterschied zur Tillich'schen enthält Pannenburgs Wissenschaftstheorie keine ausgearbeitete Enzyklopädie der Wissenschaften, deren Binnenverfassung nur mit wenigen Hinweisen charakterisiert wird. Unterschieden wird dabei

zwischen Wissenschaft im engeren Sinn, deren Aussagen sich auf einen bestimmten Datenbereich beschränken, und solchen Wissenschaften, die durch das spezifische Merkmal unbeschränkter Reflexion gekennzeichnet sind und ihre Perspektive zu einem universalen Sinnhorizont ausweiten. Bei den Wissenschaftstypen ist ihre rationale und auf logische Stimmigkeit ausgerichtete Orientierung gemeinsam, die sie von Mythologemen unterscheidet, welche zwar ebenso explizite und umfassende Sinnentwürfe entwickeln, ohne sie den Kriterien der Rationalität und systematische Logizität zu unterwerfen. Auch Philosophie und Theologie sind nach Pannenberg an die wissenschaftlichen Grundregeln gebunden, wie sie durch jede Art von Behauptungssätzen erfordert werden. Doch unterscheiden sie sich von den Wissenschaften im engeren Sinn durch die universale Reichweite ihrer Reflexionen.

In allen Wissenschaften hat die Darstellung systematischer Sinnzusammenhänge die Funktion, Einzelnes in theoretisch konsistenter Weise in ein Ganzes einzuordnen, wobei die theoretische Konsistenz das Kriterium der Wissenschaftlichkeit bildet. Das gemeinsame Charakteristikum von Philosophie und Theologie besteht darin, die formalen und inhaltlichen Grenzen, die sich Logik und Mathematik einerseits und die Realwissenschaften andererseits durch Wahl ihrer Zuständigkeitsbereiche gesetzt haben, zu transzendieren und in den Prozess einer unbeschränkten Reflexion einzutreten, der alle unmittelbaren Sinnannahmen der Prüfung unterzieht und auf die umfassende Sinntotalität von Selbst- und Welterfahrung überhaupt ausgerichtet ist. In den Einzelwissenschaften erweist sich der Meister in der fachmännischen Beschränkung. Die philosophische und theologische Wissenschaft hingegen sucht den Sinn des Ganzen zu erfassen: Philosophie ist Theorie des Absoluten, Theologie Wissenschaft von Gott. Ihrem Gegenstand entsprechen können beide Wissenschaften nach Pannenberg

nur dann, wenn sie sich von ihm unterschieden wissen und ihre eigenen Sinnentwürfe als hypothetische Antizipationen der absoluten, göttlichen Sinntotalität begreifen, die der Prüfung unterliegen und sich nur in dem Maße bewahrheiten können, in welchem sie tatsächlich erlebte Bedeutung zu integrieren und auf sinnvolle Weise zu erhellen vermögen.

3.2. Wissenschaftliche Selbstverständigung der Theologie

Der gesamte zweite Teil von „Wissenschaftstheorie und Theologie“ ist der wissenschaftlichen Selbstverständigung der Theologie gewidmet, um die es implizit zwar schon im ersten Teil ging, die aber nun explizit thematisiert wird und zwar zunächst in theologiegeschichtlicher Perspektive. Nachdem die Anfänge des Wissenschaftsanspruchs der Theologie bereits einleitend skizziert worden waren, kommen nun die im Laufe der Geschichte bezeugten Auffassungen von Theologie als abgeleiteter, praktischer und positiver Wissenschaft typisierend zur Darstellung (vgl. WuTh, 226ff.). Unter den neuzeitlichen Konstruktionen findet die „Kurze Darstellung des theologischen Studiums“ von Schleiermacher besondere Beachtung (vgl. WuTh, 249ff.), dessen Theologieverständnis von K. Barth und den Repräsentanten der Dialektischen Theologie heftig kritisiert worden ist. Theologie sei primär nicht Wissenschaft von der christlichen Religion und ihren historischen Erscheinungsgestalten, ihr Gegenstand sei vielmehr Gott und seine Offenbarung. Pannenberg schließt sich dieser Kritik an, distanziert sich aber zugleich von Barth (vgl. WuTh, 266ff.), dessen dogmatisch-autoritärer Offenbarungspositivismus nach seinem Urteil keine echte Alternative zum Subjektivismus in der Theologie darstellt, weil er selbst auf der subjektivistischen Dezision eines reinen Glaubenswagnisses beruhe. Dies sei sowohl wissenschaftlich als auch theologisch unhaltbar. Wissenschaft von Gott und seiner Offenbarung könne Theo-

logie nicht in positivistischer Unmittelbarkeit, sondern nur so sein, dass sie die Priorität Gottes und seiner Offenbarung durch Reflexion auf ihrer Selbstvermittlung und Selbstbewährung im Prozess der christlichen Traditionsgeschichte, ja der universalen Überlieferungsgeschichte der Menschheit und ihrer Religionen verständlich mache. Dieser Prozess sei zwar noch unabgeschlossen, aber nach Bekenntnis des christlichen Glaubens in der Auferweckung und Auferstehung Jesu Christi von den Toten antizipiert. Auf die wissenschaftliche Plausibilisierung dieser Aussage und damit der Selbstoffenbarung Gottes im auferstandenen Gekreuzigten muss es Pannenberg zufolge wissenschaftlicher Theologie vorzugsweise zu tun sein. Ist Theologie, wie ihr Begriff sagt, Wissenschaft von Gott, dann bedarf sie, um zu sein, wozu sie bestimmt ist, einer Universalhermeneutik eines auf das Ganze ausgerichteten Sinnverstehens, ohne welche der Gehalt des Gottesgedankens nicht zu erfassen sei (vgl. WuTh, 299ff.).

Gott ist die alles bestimmende Wirklichkeit. Diese theologische Grundaussage ist im Gottesbegriff selbst enthalten und stellt nichts weiter als dessen Nominaldefinition dar. Als die alles bestimmende Wirklichkeit wird Gott – und zwar unabhängig davon, ob der Gottesbegriff ausdrücklich verwendet wird oder nicht – in jeder Aussage in Anspruch genommen, die auf die in jeder Einzelbedeutung und ihrem kontextuellen Bedeutungszusammenhang mitgesetzte Sinn-totalität ausgerichtet ist. Es ist die Aufgabe der Theologie als Wissenschaft von Gott, solche Aussagen, wie sie in den Religionen nicht nur explizit werden, sondern mehr oder minder systematische Gestalt annehmen, auf ihre Sachadäquanz hin zu überprüfen. Dabei kann die Theologie nicht dogmatisch in dem Sinne verfahren, dass sie die Prinzipien oder das Prinzip ihrer Prüfung in unbefragter Selbstverständlichkeit voraussetzt. Ein solches Verfahren würde zwangsläufig in die aufgewiesenen Aporien eines ideologischen Positivis-

mus oder dezisionistischen Glaubenssubjektivismus führen. Angemessen kann nur ein solches Verfahren sein, welches den in den Sinnsystemen namentlich der Religionen in Anspruch genommenen Gottesgedanken „an seinen eigenen Implikationen“ (WuTh, 302; bei P. kursiv) prüft:

„Der Gedanke Gottes als der seinem Begriff nach alles bestimmenden Wirklichkeit ist an der erfahrenen Wirklichkeit von Welt und Mensch zu bewähren. Gelingt solche Bewährung, dann ist sie nicht durch eine dem Gottesgedanken äußerliche Instanz erfolgt, sondern das Verfahren erweist sich dann als der Form des ontologischen Gottesbeweises gemäß, als Selbstbeweis Gottes. Doch solange der Ausgang der Prüfung des Gottesgedankens an der erfahrenen Wirklichkeit noch offen ist, und das ist der Standpunkt des endlichen Erkennens, solange bleibt der Gottesgedanke als ein bloßer Gedanke der erfahrenen Wirklichkeit gegenüber Hypothese. Es gehört also zur Endlichkeit theologischen Erkennens, daß der Gottesgedanke auch in der Theologie hypothetisch bleibt und vor der Welterfahrung und Selbsterfahrung des Menschen zurücktritt, an der er seine Bewährung zu finden hat. Andererseits umgreift Gott als *Thema* der Theologie seinem Begriff nach schon die Erfahrungswirklichkeit, an der der Gottesgedanke geprüft werden soll, und definiert damit den Gegenstand der Theologie.“ (Ebd.)

Theologie ist Wissenschaft von Gott als dem fundierenden Grund von Selbst und Welt. Thematisch werden kann der Gegenstand der Theologie nach Pannenberg indes nicht unmittelbar, sondern nur auf anthropologisch und kosmologisch vermittelte Weise. Unter neuzeitlichen Bedingungen kommt seinem Urteil zufolge vorzugsweise der Anthropologie eine fundamentaltheologische Vermittlungsfunktion zu, da der Zugang zur Gottesthematik in der Moderne nicht mehr direkt von der Welt her, sondern indirekt, nämlich vom Selbstverhältnis des Menschen und der menschlichen Beziehung zur Welt her erschlossen werde. Wahrgenommen wird die fundamentaltheologische Vermittlungsfunktion

der Anthropologie vor allem mittels der Einsicht, dass Religion konstitutiv zum Menschsein des Menschen als eines weltoffenen, welttranszendenten und auf Sinntotalität ausgerichteten Wesens gehört. Die Primäraufgabe der Fundamentaltheologie als der theologischen Basiswissenschaft ist daher eine Theorie der Religion.

Konkret gegeben ist Religion nicht im Allgemeinen, sondern nur in den besonderen Religionen und ihrer Geschichte. Ihre fundamentaltheologische Aufgabe hat die Religionstheorie daher als eine Theologie der Überlieferungsgeschichte der Religionen wahrzunehmen. Ihr theologischer Charakter ist darin begründet, dass sie die religiösen Traditionen nicht nach einem äußeren, sondern nach ihrem inneren Maßstab beurteilt, nämlich auf Sinntotalität und auf dasjenige bezogen zu sein, was unbedingte Voraussetzung aller bedingten Setzungen ist. Entspricht die jeweilige religionsgeschichtliche Gestalt dem eigenen Kriterium ihrer Geltung, kurz: ist ihr religiöses Verhältnis auf Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit oder auf einen Scheingott und Götzen bezogen, der nicht ist, was zu sein er vorgibt? Dies ist die entscheidende theologische Frage, die an die Religionsgeschichte und in ihrem Zusammenhang auch an die Geschichte der christlichen Religion zu stellen ist.

3.3. Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften

In Pannenberg's Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften kommt der Theologie der Religionen basale Stellung zu (vgl. WuTh, 361ff.). Theologisch ist die Religionswissenschaft indes nur dann zu nennen, wenn sie sich nicht in psychologischen, soziologischen oder phänomenologischen Außenbetrachtungen erschöpft, sondern die religiösen Überlieferungen daran bemisst, ob sie der göttlichen Wirklichkeit als ihrem Gegenstand entsprechen. Sachgemäß sind religiöse Überlieferungen nur dann, wenn sie geschichtliche

Veränderungen in sich zu integrieren vermögen, statt vom Fortgang der Zeiten überholt zu werden. In der an die jüdische Überlieferungsgeschichte anschließenden Tradition der christlichen Religion ist dies nach Pannenberg deshalb der Fall, weil das Bewusstsein ihrer eigenen Geschichtlichkeit charakteristisch sei für ihr religiöses Selbst-, Welt- und Gottesverständnis. Insofern könne das Christentum die Religion der Religionen genannt werden. Denn in ihr werde explizit, was implizites Thema aller Religion sei.

Es ist nach Pannenberg durch die charakteristische Eigenart der christlichen Religion selbst gefordert, dass ihre Theologie nur in der differenzierten Einheit von historischer und systematischer Arbeit (vgl. WuTh, 349ff.), nämlich in Form einer universalen Theorie christlicher Überlieferungsgeschichte geleistet werden kann. Alle Einzeldisziplinen christlicher Theologie sind gemeinsam auf die Erfüllung dieser Aufgabe hingeeordnet. Ohne Hinordnung auf dieses Ziel wird die innere Einheit der Theologie verfehlt. Pannenberg betont dies mit besonderem Nachdruck in Bezug auf die exegetischen Disziplinen und das Verhältnis alttestamentlicher und neutestamentlicher Wissenschaft (vgl. WuTh, 374ff.). Tendenzen zu ihrer Trennung sei durch eine biblische Theologie zu begegnen, die sich freilich nicht durch die Grenzen des Kanons äußerlich beschränken lassen dürfe. Zwar sei der Abschluss des Kanons wichtig, um innerhalb der christlichen Überlieferung das Perfekt und den Endgültigkeitsanspruch der Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu dokumentieren. Aber die Kanonizität des Kanons und seine Normativität könne sachgemäß nicht auf formalautoritative Weise, sondern nur durch inhaltlich bestimmte Argumentation begründet werden. Daher lehnt es Pannenberg ab, einen Gegensatz zwischen einer Theologie des Alten und Neuen Testaments und einer vermeintlich untheologischen Religionsgeschichte Israels und des Urchristentums in Anschlag zu bringen. Die Religionsgeschichte Israels und

des Urchristentums lässt sich nur theologisch, die Theologie des Alten und Neuen Testaments nur auf religionsgeschichtliche Weise adäquat begreifen.

An die Theologie der Traditionsgeschichte urchristlicher Religion schließt die kirchengeschichtliche Arbeit kontinuierlich an (vgl. WuTh, 393ff.). Die Geschichte der Kirche lässt sich theologisch nur im Gesamtzusammenhang christlicher Überlieferungsgeschichte angemessen begreifen. Wie keine andere historische Disziplin christlicher Theologie ist die kirchengeschichtliche Theologie mit der Frage nach der Relevanz der religiösen Thematik für das Geschichtsverständnis überhaupt konfrontiert. Denn ihr Thema ist die Geschichte einer Religion, für die der Glaube an einen in der Geschichte handelnden Gott kennzeichnend ist. Bei der Bearbeitung dieses Themas hat die kirchengeschichtliche Disziplin ein Doppeltes zu beachten, nämlich zum einen, dass das Christentum nur in kirchlicher Gestalt von Dauer ist, dass in ihm aber zum anderen Kräfte wirksam werden, welche die verfasste Kirche und ihre institutionelle Form transzendieren.

Die Überlieferungsgeschichte christlicher Religion, wie sie die theologische Disziplin der Kirchengeschichte im Verein mit der alttestamentlichen und neutestamentlichen Wissenschaft bedenkt, ist auf zukunftserschließende Gegenwartsbedeutung hin angelegt, die in, mit und unter der Tradition der Christentumsgeschichte zu erheben ist. Die Relevanz christlicher Tradition für den aktuellen Prozess ihrer Rezeption und die Wirkpräsenz des göttlichen Geistes in ihr für die Gegenwart zu bestimmen, ist die spezifische Aufgabe der Disziplinen von Systematischer und Praktischer Theologie (vgl. WuTh, 406ff.). Sie sprengen keineswegs den Rahmen einer am Sachgehalt ihres Themas orientierten historischen Theologie, machen aber einen elementaren Aspekt der Überlieferungsgeschichte christlicher Religion eigens zum Thema, nämlich den ihrer gegenwartserhellenden und

zukunftseröffnenden Bedeutung. Systematische Theologie ist, wenn man so will, Theorie religiöser und christlicher Überlieferungsgeschichte in vorzugsweise präsentischer, Praktische Theologie in vorzugsweise futuristischer Perspektive, wobei Gegenwarts- und Zukunftsperspektive sich selbstverständlich nicht trennen lassen, sondern zusammen mit anamnethischen Aspekten geschichtlicher Erinnerung den endzeitorientierten Horizont des Christentums und seiner Theologie bilden.

Um zuletzt nur noch von der Systematischen Theologie zu reden, deren Disziplin Pannenberg in Forschung und Lehre akademisch vertreten hat, so spiegelt sich in ihrem inneren Aufbau noch einmal der Gesamtzusammenhang der theologischen Disziplinen wieder. Ihre fundamentaltheologische Basis bildet die anthropologisch aufbereitete, aber auch kosmologische Bezüge umfassende Religionswissenschaft in der konkreten Gestalt einer Theorie der Religionen und ihrer geschichtlichen Überlieferungen. Auf dieser Grundlage thematisiert Systematische Theologie unter Integration exegetischer und kirchengeschichtlicher Ergebnisse den aktuellen Geltungsanspruch der christlichen Tradition. Sie tut dies in theoretischer und praktischer Hinsicht und in Auseinandersetzung mit den Ansprüchen der Vernunft, wie sie in systematischer Form insbesondere durch die Philosophie, aber auch durch die anderen Wissenschaften repräsentiert werden. Als Dogmatik ist die Systematische Theologie in Kritik und Konstruktion vor allem auf die philosophische Metaphysik, als christliche Sittenlehre oder Ethik vor allem auf die philosophischen Konzeptionen praktischer Vernunft und theologieintern auf die Disziplin der Praktischen Theologie bezogen, sofern diese als spezielle Ethik kirchlichen Handelns begriffen werden kann.

Was Form und Gehalt der dogmatischen Gestalt Systematischer Theologie angeht, so hat Pannenberg in seinem opus magnum selbst in extenso deutlich gemacht, welches

Verständnis von Dogmatik er vertritt. Der Begriff dogmatischer Theologie, den er in „Wissenschaftstheorie und Theologie“ entwickelt hat, ist in der „Systematischen Theologie“ realisiert. Die schöpfungstheologisch-anthropologischen, christologisch-soteriologischen, pneumatologisch-eschatologischen Momente dieses Realisierungsprozesses, wie sie im dreieinigen Gott und seiner Offenbarung begründet und inbegriffen sind, können im gegebenen Zusammenhang nicht entfaltet werden. Unterstrichen sei zum Schluss nur noch, dass Pannenberg den Titel seiner Summe buchstäblich verstanden wissen will. „Der Stoff der Dogmatik“, heißt es einleitend, „wird in allen seinen Teilen als Entfaltung des christlichen Gottesgedankens vorgetragen werden.“²³ Dies entspricht dem programmatischen Grundsatz der theologischen Wissenschaftstheorie, wonach Theologie insgesamt Wissenschaft von Gott, Systematische Theologie diejenige theologische Disziplin sei, in der die Wissenschaft von Gott systematisch, also so betrieben wird, dass mit dem Zusammenhang der christlichen Lehraussagen untereinander zugleich ihr Zusammenhang mit allem deutlich wird, was berechtigterweise Anspruch auf Wahrheit erheben kann.

²³ W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, vol. 3.

Zwischen kulturpolitischem Kalkül und theologischem Interesse: über einzelne Kontakte der Wiener Evangelisch-theologischen Fakultät zur Orthodoxie

KARL W. SCHWARZ

Abstract: Studiul de față prezintă importanța relației de colaborare dintre Viena și România, în secolul al XIX-lea și prima decadă a secolului al XX-lea. De asemenea, ultima parte a studiului se referă la relația dintre Viena și spațiul ortodox. În mare parte, cercetarea se axează pe activitatea lui Nichifor Crainic și legătura sa cu Viena, dar amintește și de alți intelectuali români care și-au finalizat studiile în acest important oraș. Astfel că, unele dintre marile personalități ale României care și-au încheiat pregătirea academică la Viena, au fost următoarele: poetul Mihai Eminescu (1850-1889) și cei doi savanți, Victor Babeș (1854-1926) și Lucian Blaga (1895-1961). O altă personalitate de marcă, având un rol important în relația Viena-Tansilvania, a fost Mitropolitul Andrei Șaguna. Acesta a trebuit să reprezinte preocupările compatrioților săi ortodocși în parlament sau înaintea împăratului Franz Joseph

Cuvinte-cheie: Nichifor Crainic, Johann Georg Wenrich, Al Doilea Război Mondial, Constantinopol, Chrysostomos Papadopoulos, Stefan Zankow

I.

AM 5. NOVEMBER 1940 WURDE der rumänische Theologe und Kulturpolitiker Nichifor Crainic (1889-1972) an der Alma Mater Rudolphina Viennensis mit dem Ehrendoktorat der evangelischen Theologie ausgezeichnet¹. Auf einer sehr persönlichen Ebene konnte so ein weiteres Band der Beziehungen zwischen Wien und Rumänien geflochten werden, auch wenn die tagespolitischen Umstände dieser Ehrung nicht wegzuleugnen sind. Aber dessen ungeachtet spielte die Wiener Universität im intellektuellen Leben Rumäniens eine beachtliche Rolle, beginnend mit Ladislaus Wolachus, der im Studienjahr 1391 dort immatrikuliert wurde². Einige große Persönlichkeiten Rumäniens seien hier stellvertretend genannt, die in Wien ihre akademische Ausbildung genommen haben: der Dichter Mihai Eminescu (1850-1889), die beiden Gelehrten Victor Babeş (1854-1926) und Lucian Blaga (1895-1961), nach denen die Universitäten in Cluj-Napoca/Klausenburg und Sibiu/Hermannstadt benannt wurden, schließlich der Literaturwissenschaftler und Kulturphilosoph Tudor Vianu (1898-1964).

Über ausgezeichnete Verbindungen nach Wien verfügte aber auch der erste orthodoxe Metropolit von Siebenbürgen Andrei Şaguna (1809-1873)³, eine führende Persönlich-

¹ Christliche Welt 1940/16, S. 382; das offizielle Promotionsverzeichnis der Universität Wien im Universitätsarchiv nennt als Datum 7.7.1940, bezieht sich dabei wohl auf den Beschluss des Akademischen Senates. Das „Doktorenbuch“ der Fakultät führt den 5.11.1940 an: Harald Baumgartner, Verzeichnis der Promotionen und Habilitationen an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, in: Karl SCHWARZ, Falk WAGNER, *Zeitenwechsel und Beständigkeit: Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien 1821-1996*, WUV-Universitätsverlag, Wien, 1997, pp. 515–530., hier: 516.

² Nicolae DURA, *Kirche in Bewegung das religiöse Leben der Rumänen in Österreich*, Ruoki-Österreich-Verl, Wien, 2007, p. 37.

³ J. SCHNEIDER, *Der Hermannstädter Metropolit Andrei von Şaguna.*; vgl. auch N. DURA, *Kirche in Bewegung das religiöse Leben der Rumänen in Ös-*

keit des „rumänischen Schicksals“⁴. Er hatte immer wieder die Anliegen seiner orthodoxen Landsleute im Parlament oder in der Hofburg vor Kaiser Franz Joseph zu vertreten, er förderte auch seinerseits das Studium in Wien und vergab Stipendien, die an Wien gebunden waren. In der Österreichischen Nationalbibliothek wird ein Autograph des Metropolitens aufbewahrt⁵, ein mit 1. März 1857 datiertes Majestätsgesuch, das in seiner äußeren Form den Huldigungsadressen an den Herrscher ähnelt und von Andreas Frh. von Schaguna als „*Diözesan Bischof der orient. Kirche in Siebenbürgen und k.k. Geheimer Rath*“ unterzeichnet wurde. Er berichtet über die Gründung der bischöflichen Diözesandruckerei in Hermannstadt und übermittelt als besonders kostbare Gabe das Kirchenbuch für alle Monate und Tage des Jahres seiner Kirche – als „einen zwar sehr kleinen, aber aufrichtig aus dem Herzensgrund niedergelegten Tribut der Dankbarkeit und Unterthanenliebe, mit welcher auch die gr. morgenländische Kirche in Sieben-

terreich, pp. 48–52.; ders., Laurențiu STREZA, Vasile OLTEAN (eds.), „Andrei Baron von Schaguna und die Rumänen in Wien (Andrei Șaguna și revendicările românești la Viena)“, in: *Mitropolitul Andrei Șaguna în documentele din Șcheii Brașovului: creator de epocă în istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania*, Editura Andreiana, Sibiu, 2008, pp. 121–134.

⁴ Ioan-Vasile LEB, „Die Nation im orthodoxen Christentum“, in: Konstantin NIKOLAKOPOULOS/Athanasios VLETSIS/Vladimir IVANOV (Hg.), *Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West. Festschrift für Prof. Theodor Nikolaou*, Frankfurt/M. 2002, pp. 277–291, hier: p. 290; ders., „Zu den konfessionellen Beziehungen zwischen Hermannstadt-Sibiu und Wien im 19. Jahrhundert“, in: *Forschungen zur Volks- und Landeskunde 1990/91*, S. 119–124. In diesem Beitrag erörtert der Jubilar ein historisches Beispiel der Beziehungen zwischen Hermannstadt/Sibiu und Wien und dokumentiert einen Briefwechsel Șagunas mit dem an der Wiener Evangelisch-theologischen Fakultät lehrenden Kirchenrechtler Karol Kuzmány (1806–1866) über eherechtliche Fragen.

⁵ Österreichische Nationalbibliothek, Signatur 2.B.8. – als Illustration abgebildet in: Karl W. SCHWARZ, „Heilendes Erinnern“. Ein Dialog über die Geschichte der christlichen Kirchen in Rumänien, in: *Biblos*, 56 (2007), pp. 125–142, hier: p. 135.

bürgen aus diesen Büchern zu Gott dem Allmächtigen betet, dass er unserem Kaiser den Sieg über seine Feinde verleihe!“.

Die Wünsche bezüglich eines kaiserlichen Sieges mögen sich auf die Auseinandersetzungen in Oberitalien bezogen haben, wo starke zentrifugale Kräfte (*Risorgimento*) die Ablösung der Lombardei und Julisch-Venetien vom Österreichischen Kaiserstaat betrieben und zum Krieg, zur Niederlage der Österreicher bei Solferino und zur politische Neuordnung in diesen Landstrichen führten.

II.

Die Ehrung des rumänischen Gelehrten Nichifor Crainic erfolgte über Antrag der Evangelisch-theologischen Fakultät der Wiener Universität, deren Dekan Gustav Entz (1884-1957) sich im Akademischen Senat dafür eingesetzt und auch politische Motive namhaft gemacht hatte⁶. Er berief sich auf außenpolitische und wissenschaftspolitische Gründe, bezog sich auf eine Anregung der deutschen Gesandtschaft in Bukarest, die bis 21. Jänner 1941 von Wilhelm Fabricius (1882-1964) geleitet wurde, und rückte die Ehrenpromotion in einen größeren kulturpolitischen Kontext. Dass er daraus politisches Kapital zu gewinnen suchte, um die um ihre Existenz ringende Fakultät vor der Schließung zu retten, ist evident und gereicht ihm durchaus zur Ehre⁷. So nahm er den im Juni 1940 gefassten

⁶ Karl W. SCHWARZ, „Grenzburg“ und „Bollwerk“. Ein Bericht über die Wiener Evangelisch-theologische Fakultät in den Jahren 1938-1945, in: Leonore SIEGELE-WENSCHKEWITZ/Carsten NICOLAISEN (Hg.), *Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus*, Göttingen, 1993, pp. 361-389, hier: p. 380; ders., „Haus in der Zeit“: Die Fakultät in den Wirrnissen dieses Jahrhunderts“, in: *Zeitenwechsel und Beständigkeit* (wie Anm. 1), pp. 125-204, hier: p. 186.

⁷ Karl SCHWARZ, *Gustav Entz - ein Theologe in den Wirrnissen des 20. Jahrhunderts*, Evang. Presseverb, Wien, 2012.

Beschluss seiner Fakultät betreffend Crainics Ehrenpromotion zum Anlass, diesen in etwas plakativer Weise höheren Ortes für eine Bestandssicherung der Fakultät zu verwenden⁸: „*Es ist für unsere Fakultät eine hohe Freude, dadurch den politischen und kulturpolitischen Interessen unseres Volkes und unseres Staates einen bedeutsamen Dienst leisten zu dürfen.*“

Doch die tagespolitische Begründung ist nur ein Aspekt jener akademischen Ehrung, dahinter stand auch ein langfristiges forschungspolitisches Kalkül, das im Folgenden skizziert werden soll – in der Hoffnung, damit auf das Interesse des verehrten Jubilars zu treffen, mit dem mich das Ringen um die Charta Oecumenica als Basisdokument der europäischen interkonfessionellen Begegnung und das durch sie profilierte Programm „Healing of Memories“ verbindet⁹.

⁸ Schreiben Dekan Entz an den zuständigen Referenten im Reichserziehungsministerium in Berlin Ministerialrat Dr. Frey (Wien 8.10.1940) – Archiv der Republik Wien [AdR], Bestand „Kurator der Wiener Hochschulen“ [Kurator], Karton 20, Nr. 9781 (Abschrift).

⁹ Ioan-Vasile LEB, „Identität und Konfession in Rumänien im Globalisierungskontext. Ein orthodoxer Standpunkt / Identitate și confesiune în România în contextul globalizării. Un punct de vedere ortodox“, in: *Die Auswirkungen der Globalisierung auf die Religion in Rumänien: Kontinuität oder Neuanfang? / Efectele globalizării asupra religiei în România: continuitate sau început?*, Andrei MARGA, Johann MARTE (Hrsg.), Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2005, pp. 163–180; 181–196., hier: pp. 180–196; ders./Bogdan IVANOV, „Geschichte der Konfessionen Siebenbürgens im Zeitraum 1918–1948“, in: Dieter BRANDES (Hg.), *Die Geschichte der christlichen Kirchen aufarbeiten. Healing of Memories zwischen Kirchen, Kulturen und Religionen*, Cluj-Napoca/Leipzig, 2007, pp. 87–95; Karl W. SCHWARZ, „Sibiu/Hermannstadt im Lichte der Charta Oecumenica – vom visionären Anspruch zum ökumenischen Realismus“, in: Jürgen HENKEL/Daniel BUDA (Hg.), *Neue Brücken oder neue Hürden? Eine Bilanz der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung (EÖV3)*, Wien, 2008, pp. 167–171, ders., „Heilendes Erinnern“ (wie Anm. 5).

III.

Die apostrophierte Wiener Evangelisch-theologische Fakultät war 1821 als Protestantisch-theologische Lehranstalt gegründet und 1849 zu einer selbständigen Fakultät aufgewertet worden, die seit 1861 auch über das Promotions- und Habilitationsrecht verfügte und sich zu einem bedeutenden theologischen Kristallisationspunkt für den Protestantismus in der Habsburgermonarchie entwickeln konnte. Unter den hier wirkenden Professoren ragt ein Bibelwissenschaftler hervor, Johann Georg Wenrich (1787-1847), ein Siebenbürger Sachse, vorher Rektor am Evangelischen Gymnasium in Hermannstadt/Sibiu, der sich als Orientalist und Arabist einen beachtlichen Namen machen konnte, sodass er kurz vor seinem Tod noch zum Generalsekretär der neu gegründeten kaiserlichen Akademie der Wissenschaften ernannt wurde¹⁰. Erst 1922 wurde die selbständige Fakultät in den Verband der Alma Mater Rudolphina inkorporiert. Alle Eingliederungsbemühungen waren vorher am katholischen Stiftungscharakter der Universität gescheitert. So wurde trotz bemerkenswerter Unterstützung seitens der philosophischen Fakultät die Aufnahme einer Evangelisch-Theologischen Fakultät als nicht stiftungskonform abgelehnt¹¹. Von den späteren Lehrern sollen hier nur zwei genannt werden, weil sie für das im Titel dieses Beitrags genannte Forschungsinteresse Bedeutung erlangten: der Systematiker Karl Beth (1872-1959) und der Kirchenhistoriker Hans Koch (1894-1959). Beth, der von Berlin gekommen war

¹⁰ Harald ZIMMERMANN, „Berühmte Siebenbürger Sachsen in Wien (1993)“, in: ders., *Siebenbürgen und seine Hospites Theutonici*, Köln-Weimar-Wien 1996, pp. 294-299, hier, p. 297.

¹¹ Gustav REINGRABNER, „Geschichtsmächtigkeit und Geduld. Probleme um die Eingliederung der Evangelisch-Theologischen Fakultät in die Universität Wien“, in: *Zeitenwechsel und Beständigkeit* (wie Anm. 1), pp. 99-119.

und zwischen 1906 und 1938 in Wien lehrte, war vor allem als Religionspsychologe hervorgetreten¹², aber er darf auch dafür namhaft gemacht werden, dass er 1902 mit seinem Buch „Orientalische Christenheit“ zu einem der ersten Entdecker der Ostkirche geworden ist, der sie von der Fehlinterpretation durch Adolf von Harnack (1851-1930) befreite¹³. Dieser hatte bekanntlich die Ostkirche in die griechische Religionsgeschichte eingeordnet, als antike Religion definiert und unter dem Prätext der „Hellenisierung des Christentums“ eine Veränderung der urchristlichen Botschaft behauptet. Das Harnack'sche Vorurteil prägte die protestantische Theologie ganz erheblich. Erst Beth und später Hans Koch und Ernst Benz (1907-1978)¹⁴ haben diese Engführung aufgebrochen. Hans Koch, der aus Lemberg/Lwow in Galizien stammte und in Wien Theologie und Geschichte studierte und nach prägenden Kriegsjahren in der österreichischen und der ukrainischen Armee in der Kirchenkunde Osteuropas den Fokus seines wissenschaftlichen Interesses gefunden hatte, hat durch seine akademischen Arbeiten¹⁵ und mit der wissenschaft-

¹² Susanne HEINE, *Grundlagen der Religionspsychologie*, Göttingen, 2005.

¹³ Karl BETH, *Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer. Reise-studien zur Statistik und Symbolik der griechischen, armenischen und koptischen Kirchen*, Berlin, 1902; Erich BRYNER, *Die Ostkirchen vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*, Leipzig, 1996, p. 11.

¹⁴ Ernst BENZ, *Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche*, Marburg/Lahn, 1949.

¹⁵ Hans KOCH, *Die Slavisierung der griechischen Kirche im Moskauer Staate als bodenständige Voraussetzung des russischen Raskol*, phil. Diss. Wien, 1924 – abgedruckt in: ders., *Kleine Schriften zur Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas*, Wiesbaden, 1962, pp. 42-107; ders., *Die russische Orthodoxie im Petrinischen Zeitalter. Ein Beitrag zur Geschichte westlicher Einflüsse auf das ostslavische Denken*, theol. Diss. Wien, 1927 – gedruckt Breslau/Oppeln, 1929; ders., *Die griechische Kirche im alten Russland. Skizzen zur Kirchengeschichte Osteuropas*, masch. Habilschrift, Wien, 1929.

lichen Zeitschrift „Kyrios“ die große Frage der „geistigen Ausdeutung Osteuropas“ zu seinem Lebensthema gemacht und die Kirchengeschichte der von Byzanz geprägten orthodoxen Kirchen gleichberechtigt neben die von Rom, Wittenberg und Genf geprägte Geschichte der abendländischen Christenheit gestellt. Dabei hat er die geläufige Konzentration auf die großrussische Perspektive aufgegeben und sich insbesondere für die Selbständigkeit der Ukraine in politischer, aber auch in kultureller und religiöser Hinsicht eingesetzt. Auch er hat den Thesen Harnacks vom unüberbrückbaren Gegensatz des griechisch-slawischen Morgenlandes zum lateinischen und protestantischen Abendland widersprochen. Koch hatte sich in Wien habilitiert, war aber 1934 nach Königsberg in Preußen und 1937 nach Breslau berufen worden, er blieb aber der Wiener Fakultät eng verbunden¹⁶.

Durch den Anschluss Österreichs an Hitlerdeutschland 1938 war Wien Provinzhauptstadt geworden. Diese Marginalisierung sollte durch eine kulturpolitische Aufwertung egalisiert werden. Wien sollte zur Kulturmetropole des südostdeutschen Raumes ausgestaltet werden, dabei kam der Universität eine Schlüsselrolle zu. In diesem Kontext wurde auch die kleine Evangelisch-theologische Fakultät in ihrer Bedeutung für die „volksdeutsche Diaspora“ in Südosteuropa entdeckt. Sie versuchte daraus politisches Kapital zu schlagen und unternahm den Versuch, ihren Bestand auszuweiten und das Lehrangebot durch zwei Lehrstühle für die Bedürfnisse der Kirchengeschichte und Diasporakunde des südosteuropäischen Raumes zu ergänzen¹⁷. Dieses Pro-

¹⁶ Karl W. SCHWARZ, „Ein Osteuropäer aus „Profession“: Hans Koch. Anmerkungen zu Biographie und Wirken“, in: Marija WAKOUNIC; Wolfgang MUELLER; Michael PORTMANN (Hg.), *Nation, Nationalitäten und Nationalismus im östlichen Europa. Festschrift für Arnold Suppan zum 65. Geburtstag*, Münster, 2010, pp. 641-658, hier, p. 653 f.

¹⁷ Gustav ENTZ, „Memorandum über die Stellung und den Ausbau der Evang.-theol. Fakultät der Wiener Universität (30.6.1938)“, abge-

jekt einer „Grenzlandfakultät“ wirkte sich auch insoferne aus, als die Fakultät an Attraktivität in Deutschland gewann und die Besetzung von vakanten Lehrstühlen zu akademischen Intrigen führte¹⁸. Das Opfer einer solchen Intrige wurde der oben erwähnte Kirchenhistoriker Ernst Benz, der von Marburg/Lahn nach Wien hätte berufen werden sollen. Sein Forschungsprofil, das er im Rahmen eines Besuches im Jänner 1939 in Wien vorstellte, fügte sich bestens in die Fakultät ein, hierbei fiel insbesondere sein vitales Interesse an der Orthodoxie auf (eine Bearbeitung der Beziehungen der Reformation zur Ostkirche)¹⁹, das von Wien aus kürzere Wege nach dem Südosten Europas gefunden hätte. Doch aus der Berufung wurde im Jänner 1939 nichts, ein anderer Kandidat verfügte über bessere politische Karten.

IV.

Nichifor Crainic, sein bürgerlicher Name lautete: Ion Dobre, blickte 1940 bereits auf ein bewegtes Leben zurück²⁰. Er hatte an der Universität Bukarest und zwischen 1920 und 1922 an der Universität Wien studiert, wo er an der Phi-

druckt in: Gustav REINGRABNER; Karl SCHWARZ (Hg.), *Quellentexte zur österreichischen evangelischen Kirchengeschichte zwischen 1918 und 1945*, Wien, 1989, Nr. 131, S. 334 f. – dazu näherhin Schwarz, „Grenzburg“ und „Bollwerk“ (wie Anm. 6), pp. 377-380.

¹⁸ Kurt ALAND (Hg.), *Glanz und Niedergang der deutschen Universität. 50 Jahre deutscher Wissenschaftsgeschichte in Briefen an und von Hans Lietzmann (1892-1942)*, Berlin-New York, 1979, hier: Briefe Nr. 1058, 1029, 1058, 1062, 1076, 1081, 1129 – dazu Schwarz, „Grenzburg“ und „Bollwerk“, p. 369 ff.

¹⁹ E. BENZ, *Wittenberg und Byzanz*.

²⁰ Jürgen HENKEL, „Eros und Ethos: Mensch, gottesdienstliche Gemeinschaft und Nation als Adressaten theologischer Ethik bei Dumitru Stăniloae“, pp. 22-27., der sich auf Mircea PĂCURARIU, *Dicționarul teologilor români*, Editura Enciclopedică, București, 1996, p. 129. f. bezieht; vgl. auch Sigrid IRIMIA-TUCHTENHAGEN, „Nichifor Crainic“, in: *BBKL* XVI, pp. 331-334; N. DURA, *Kirche in Bewegung das religiöse Leben der Rumänen in Österreich*, p. 246. Anm. 108.

losophischen und Katholisch-theologischen Fakultät inskribiert war.

Entz reklamierte ihn auch als ehemaligen Studenten, auch wenn die kleine Evangelisch-theologische Fakultät in der Türkenstraße, in der weiteren Umgebung der Votivkirche, noch nicht in den Verband der Universität Wien inkorporiert war. Da sie über eine ausgezeichnete Fachbibliothek verfügte und gute Arbeitsmöglichkeiten zur Verfügung stellen konnte, ist diese Annahme, die vermutlich auf einer Aussage Crainics beruhte, sehr wahrscheinlich. Im Anschluss an sein Studium wirkte dieser als Redakteur bei renommierten politischen, historischen und philosophischen Zeitschriften, unter anderem als Chefredakteur bei „Calendarul“ und als Herausgeber der Monatszeitschrift „Gândirea“ [das Denken]²¹, vor allem aber seit 1927 als Professor für moderne religiöse Literatur in Chişinău und seit 1932 als Inhaber des Lehrstuhls für Geschichte der Kirchenliteratur und moderne christliche Literatur der Theologischen Fakultät Bukarest. Unter Bezugnahme auf seinen Namen (Crainic = Herold) wurde er „Herold der Orthodoxie“ genannt²², denn er vertrat einen orthodoxen Mystizismus, der ethnozentrisch aufgeladen war und in einem entschiedenen Plädoyer zugunsten einer ethnokratischen Gesellschaft gipfelte²³. Crainics

²¹ Sigrid IRIMIA-TUCHTENHAGEN, „Ideologische Aspekte im Rumänien der Zwischenkriegszeit im Spiegel der wichtigsten Kulturzeitschriften“, in: *Südost-Forschungen*, 56 (1997), pp. 319-340, hier: pp. 328-330.

²² Michael WEBER, *Der geistig-geistliche Mensch im Konzept der Gnade bei Dumitru Stăniloae. Eine theologische Untersuchung unter Berücksichtigung des soziokulturellen Hintergrundes*, Münster, 2012, p. 118 Anm. 305; Alexandru DUȚU, „Europäisches Bewusstsein und orthodoxe Tradition“, in: Harald HEPPNER; Grigorios LARENTZAKIS (Hg.), *Das Europa-Verständnis im orthodoxen Südosteuropa*, Graz 1996, pp. 129-142, hier: pp. 132-134. – vgl. insgesamt Theodor NIKOLAOU, *Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion*, St. Ottilien, 2005.

²³ Nichifor CRAINIC, „Ortodoxie și etnocrație. Cu o anexă: programul Statului etnocratic [Orthodoxie und Ethnokratie. Mit einem Anhang: Das Programm des ethnokratischen Staates]“, București o.J.; ders., „Spiritua-

philosophisch-theologischer Ansatz ist zuletzt wieder auf ein verstärktes Interesse von Theologen, Theologie- und Kulturhistoriker gestoßen²⁴. Seine Einordnung der Völker und Nationen in das hierarchische Leben der christlichen Spiritualität hat auch den Jubilar beeindruckt²⁵.

Neben seiner publizistischen und wissenschaftlichen Tätigkeit widmete er sich aber auch der Politik und zwar als Generalsekretär im Ministerium für Kultus und Künste (1926), in einer Zeit, in der bedeutende kultuspolitische Maßnahmen gesetzt wurden²⁶, als Parlamentsabgeordneter (1927) und zeitweise (1940-1941) als Propagandaminister in der Regierung des „Conducators“ Ion Antonescu (1882-1946). Dieser hatte nach dem Zweiten Wiener Schiedsspruch (30.8.1940) und der Abtretung Nordsiebenbürgens an Ungarn und der Süddobrudscha an Bulgarien (4.9.1940) die Macht ergriffen²⁷

litate și românism [Spiritualität und Rumänismus]“, in: *Gândirea*, 8 (1936) p. 377-387 – dazu Alexander DUȚU, „Religion und Gesellschaft in Rumänien“, in: Hans-Dieter DÖPMANN (Hg.), *Religion und Gesellschaft in Südosteuropa*, München, 1997, pp. 201-211, hier: p. 207; István KEUL, „Kirchen im Streit und der Staat: Orthodoxe und Unierte in Rumänien“, in: Vasilios N. MAKRIDES (Hg.), *Religion, Staat und Konfliktkonstellationen im orthodoxen Ost- und Südosteuropa*, Frankfurt/M., 2005, pp. 53-84, hier: p. 73.

²⁴ M. WEBER, *Der geistig-geistliche Mensch im Konzept der Gnade bei Dumitru Stăniloae*, pp. 118-187; Nicolai STAAB, *Rumänische Kultur, Orthodoxie und der Westen: Der Diskurs um die nationale Identität im Rumänien aus der Zwischenkriegszeit*, Frankfurt/M., 2011; ders., „Wir sind [...] Rumänen, weil wir orthodox sind“. Umwidmung der rumänischen Orthodoxie zum kulturellen Erbe“, in: *Deutsch-Rumänische Hefte*, 15 (2012) 1, pp. 12-14.

²⁵ I.-V. LEB, „Die Nation im orthodoxen Christentum“, p. 289 Anm. 22; ders., *Die Rumänische Orthodoxe Kirche im Wandel der Zeiten*, Cluj-Napoca, 1998.

²⁶ Hans-Christian MANER, „Kirchen in Rumänien: Faktoren demokratischer Stabilität in der Zwischenkriegszeit? Zum Verhältnis von orthodoxer, römisch-katholischer und griechisch-katholischer Kirche“, in: ders./Martin SCHULZE WESSEL (Hg.), *Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918-1939. Polen – Tschechoslowakei – Ungarn – Rumänien*, Stuttgart, 2002, pp. 103-120.

²⁷ Michael KRONER, „Das Parteiensystem Rumäniens in der Zwischenkriegszeit 1918-1940“, in: Walter KÖNIG (Hg.), *Siebenbürgen zwi-*

und eine enge Anbindung an das Deutsche Reich betrieben. Unverzüglich forderte er eine deutsche Militärmission an, um eine Überwachung der Grenzen und der für die deutsche Kriegsführung unverzichtbaren Erdölvorkommen sicher zu stellen. Am 23.11.1940 trat Rumänien dem Dreimächte-Pakt Deutschland-Italien-Japan bei. Als Propagandaminister war Crainic zuständig, das enge Bündnis zwischen Bukarest und Berlin politisch und zumal propagandistisch umzusetzen. In diesem Zusammenhang erging ein Gesetz, das die „Deutsche Volksgruppe in Rumänien“ als juristische Person öffentlichen Rechts qualifizierte und die direkte Abhängigkeit der Volksgruppe von Berlin dekretierte²⁸. Dem Volksgruppenführer Andreas Schmidt (1912-1948) wird sogar nachgesagt, er habe diese „zu einem SS-dominierten, aus Berlin ferngesteuerten ‚Gau‘“ umgewandelt²⁹. Am 22. Juni 1941 zog Rumänien an der Seite Deutschlands in den zum „Heiligen Krieg“ hochstilisierten Feldzug gegen die Sowjetunion. „Antonescu hatte damit sein Schicksal und das seines Landes (...) ganz an den Sieg Hitler-Deutschlands über die stalinistische Sowjetunion gebunden.“³⁰

V.

Ein Exponent dieser deutschlandhörigen Politik war zweifellos Nichifor Crainic. Er hat die Kulturpolitik in die-

schen den beiden Weltkriegen, Köln-Weimar-Wien, 1994, S. 33-54, hier: 50 f.

²⁸ Johann BÖHM, *Das Nationalsozialistische Deutschland und die Deutsche Volksgruppe in Rumänien 1936-1944*, Frankfurt/M., 1985, p. 116 f.

²⁹ Ulrich Andreas WIEN, *Kirchenleitung über dem Abgrund. Bischof Friedrich Müller vor den Herausforderungen durch Minderheitenexistenz, Nationalsozialismus und Kommunismus*, Köln-Weimar-Wien, 1998, p. 156.

³⁰ Andreas HILLGRUBER, *Hitler, König Carol und Marschall Antonescu*, Wiesbaden, 1965, ders., „Rumänien zwischen Hitler und Stalin 1938-1944“, in: Walter KÖNIG (Hg.), *Siebenbürgen zwischen den beiden Weltkriegen*, Köln-Weimar-Wien, 1994, pp. 3-22, hier: p. 12.

sem Sinne maßgeblich beeinflusst³¹, wobei er in seinen „schwärmerischen Chauvinismus“ auch einen massiven Antisemitismus einbettete³² und somit Orthodoxie und Nationalismus in einer extremen Zuspitzung miteinander verband³³. Als die Siebenbürger Sachsen zu Ehren von Crainic eine Festsitzung in Kronstadt (15.8.1940) abhielten, berichtete der Minister über die rumänisch-deutsche Annäherung³⁴, wobei er schon im ersten Satz seiner programmatischen Ausführungen („*Deutschland und die Orthodoxe Welt*“³⁵) einen Ton anschlug, der die Achse zwischen Bukarest und Berlin als Non plus ultra ausgab: „*Im gegenwärtigen Augenblick kommen die Völker Südosteuropas auf zweierlei Art mit dem Nationalsozialismus in Berührung: Entweder durch eigene Überzeu-*

³¹ Alexandru ZUB, „Die rumänische Orthodoxie im ideen- und kulturgeschichtlichen Kontext der Zwischenkriegszeit“, in: Martin SCHULZE WESSEL, *Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriege*, pp. 179-188, hier: p. 180, 186.

³² Wolf OSCHLIES, Rumänischer und deutscher Antisemitismus gegen die Juden in Rumänien – http://www.zukunft-braucht-erinnerung.de/index.php?option=com_content&task=view&id=348&Item=230 (Zugriff 1.9.2013); Armin HEINEN, „Ethnische Säuberung – Rumänien, der Holocaust und die Regierung Antonescu“, in: Krista ZACH (Hg.), *Rumänien im Brennpunkt*, München, 1998, pp. 169-197.

³³ Roland CLARK, „Nationalism and Orthodoxy: Nichifor Crainic and the Political Culture of the Extreme Right in 1930s Romania“, in: *Nationalities Papers*, 40 (2012), pp. 107-126.

³⁴ *Siebenbürgische Vierteljahresschrift*, 63 (1940) 3-4, p. 286. Oskar WITTSTOCK, *Eine Brücke von Volk zu Volk. Das Kronstädter Rumänisch-deutsche Kulturinstitut 1935-1940*, Kronstadt, 1940.

³⁵ Nichifor CRAINIC, *Deutschland und die Orthodoxe Welt* [vorgesehen für die Drucklegung in der Zeitschrift der deutschen Volksgruppe in Rumänien: *Volk im Osten* 1942/1, pp. 29-34]. Dieses Heft ist infolge des Krieges tatsächlich nicht erschienen. Mir lag ein masch. Manuskript vor: Bundesarchiv Berlin, Bestand Auswärtiges Amt, Politisches Archiv, BA R 901/69301. Herrn Archivar Dr. Gerhard Keiper verdanke ich eine Ablichtung. Vgl. auch Michail SHKAROVSKIJ, *Die Kirchenpolitik des Dritten Reiches gegenüber den orthodoxen Kirchen in Osteuropa (1939-1945)*, Münster, 2004, p. 97 f., der diesen Vortrag allerdings als eine an das Berliner Außenministerium gerichtete Denkschrift identifiziert.

gung als Verbündete Deutschlands, wie Rumänien und Bulgarien, oder aber als Opfer englischer Politik, wie die Serben und Griechen.“ Die Annäherung an die Großmacht Deutschland resultierte aus der damit verknüpften Hoffnung, eine „Wiedergeburt der orthodoxen Gemeinschaft in Südosteuropa“ zu verwirklichen³⁶, für die er drei Wünsche formulierte: 1. Die Wiederherstellung eines ökumenischen Patriarchates in Konstantinopel, um aus ihm die Lebensmitte der östlichen Kirche zu formen. Sie bedingt einen ökumenischen Patriarchen, der abwechselnd aus allen orthodoxen Völkern gestellt werden sollte, umgeben von einer ständigen Synode, in der eine gleiche Anzahl von „Beauftragten aller nationalen Kirchen“ vertreten sein sollten. 2. Ein überstaatliches orthodoxes Statut, das die Gleichberechtigung aller nationalen Kirchen auf dem Berg Athos, dem „traditionellen Zentrum unseres mönchischen Lebens“ festzulegen hätte. 3. Die Hagia-Sophia-Kathedrale, das gewaltigste Denkmal byzantinischer Baukunst, das in eine Moschee verwandelt wurde, sollte „großzügig“ dem orthodoxen Ritus restituiert werden.

Um diese Pläne zu realisieren bedarf es des Schutzes und der Hilfe einer Großmacht. Crainic erblickt eine solche Schutzmacht im Deutschen Reich, das er als „religiös neutral“ bezeichnete und von dem er überzeugt war, dass es der Wiedergeburt der orthodoxen Gemeinschaft positiv gegenüberstehe – gewissermaßen als logische Folgerung aus den getroffenen außenpolitischen Entscheidungen in Südosteuropa. Er sah hier ein entschlossenes Einschreiten gegen die Schutzpolitik Rußlands gegenüber den orthodoxen Völkern des Balkans, gegen die aus Panslawismus und Orthodoxie (Byzanz für den „orthodoxen Zaren“) abgeleitete Legitimität einer politischen Vorherrschaft über den Bosphorus und die Dardanellen und damit verbunden einer „Russifizierung des ökumenischen Patriarchats“ sowie der Integration

³⁶ In diesem Sinne auch Shkarovskij, Kirchenpolitik des Dritten Reiches, p. 97.

aller orthodoxen Völker in das „Moskovitenreich“. Genauso wie das Russische Imperium agierte das bolschewistische Regime, der „Todfeind der Orthodoxie“, als „der getreue Nachfolger des Zarismus in Bezug auf Konstantinopel und die Zertrümmerung der kleinen orthodoxen Staaten“. Deshalb sei eine neue Ordnung des ökumenischen Zentrums nötig, um „jedes Wiederaufflackern des russischen Imperialismus unter orthodoxer Maske“ zu verhindern. Das nationalsozialistische Deutschland könne den geistigen Problemen des Südostens auch aus einem zweiten Grund nicht gleichgültig gegenüberstehen: wegen der angelsächsischen Politik, die, um dem russischen Drang nach Konstantinopel ein Gegengewicht entgegenzustellen, den britischen Einfluss auf die Meerenge ebenfalls religiös untermauerte. Crainic ging in der Folge auf die theologischen Überlegungen der Anglikanischen Kirche ein, sich mit der orthodoxen Kirche zu vereinigen. Die ökumenischen Bemühungen klammerte er aber vollständig aus³⁷, wenn er die von London seit dem Ersten Weltkrieg mit allen orthodoxen Nationalkirchen geführten Verhandlungen³⁸, und zwar mit allen gesondert, auf das Selbstverständnis einer „neuen Schutzherrin der christlichen Sache im Osten“ und gewissermaßen Nachfolgerin des seiner antireligiösen Einstellung wegen diskreditierten russischen Imperialismus zurückführte – mit dem ausschließlich politischen Ziel, die orthodoxen Völker „für den britischen Imperialismus einzuspannen“. Er bezichtigte eine ganze Reihe von Theologen und Bischöfen des Ostens, die naiv und vertrauensselig „an die britische Aufrichtigkeit glaubten“,

³⁷ Dazu Mircea PĂCURARIU, *Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche*, Erlangen, 1994, pp. 570-572; Constantin PATULEANU, *Die Begegnung der rumänischen Orthodoxie mit dem Protestantismus (16. bis 20. Jahrhundert)*, Hamburg, 2000, pp. 162-170; Johannes OELDEMANN, *Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog*, Paderborn, 2004, p. 66 (zum Dialog mit der Anglikanischen Kirchengemeinschaft).

³⁸ Vgl. auch Nikolaus von ARSENIOW, „Anglikanismus und Ostkirche“, in: *Kyrios*, 1 (1936), p. 144 ff.

wie der frühere Patriarch Gavriilo aus Belgrad, und dann ein „*unangenehmes Erwachen erlebten*“, als der Erzbischof von Canterbury den Himmel um den Sieg des Bolschewismus anflehte. Für Crainic stellte sich heraus, dass sowohl das zaristische Russland als auch Großbritannien „*in der Orthodoxie unserer Völker ein Mittel, ein Werkzeug gesehen (haben), mit dem man uns beherrschen wollte.*“

Für die Anglikanische Kirche hatte er nur wenig freundliche Worte zur Hand, sie habe sich „*den Forderungen der britischen Diplomatie gleichgeschaltet*“ und sei ein „*chamäleon-artiger Organismus*“ geworden, der bald für den Protestantismus, bald für den Katholizismus eingetreten sei, dann wieder für die Orthodoxie oder gar für den Atheismus, wie es gerade die „*tagespolitischen Forderungen des englischen Imperialismus*“ verlangten.

Eine solche Analyse, so zeigte sich Crainic überzeugt, dürfe nicht einfach übergangen werden. Sie begründet die Annahme, dass die besonders gelagerten Verhältnisse des europäischen Südostens eine Ergänzung der deutschen Wirtschaftsideologie durch diese geistige Förderung notwendig machen. Es wäre für beide Seiten von Vorteil. Im Gegensatz zur russischen und englischen Politik würde Deutschland „*in der Rolle eines Förderers*“ das volle Vertrauen der orthodoxen Völker genießen, besonders dann, wenn die grundsätzlich neutrale Haltung des Nationalsozialismus gegenüber der Orthodoxie allgemein bekannt sein werde. Der Vortrag schloss mit einer vielleicht taktischen Verbeugung vor der „*epochalen Leistung*“ Deutschlands, dem „*Kreuzzug gegen den Bolschewismus*“, den er für die Völker der Orthodoxie mit einem Kreuzzug gegen den Atheismus gleichsetzte. „*In unseren Augen*“, so die abschließenden Worte des Referenten, „*verleiht dieser gewaltige Kampf Deutschland ein unvergleichlich höheres sittliches Ansehen, als jenes, das ein zaristisches Rußland als ‚Schirmherrin der Orthodoxie‘ oder England jemals unter diesen Völkern genoss*“. Aufgrund eines solchen

moralischen Übergewichts würde die deutsche Unterstützung der ökumenischen Politik der Orthodoxie tatsächlich „zu einer neuen und großen Epoche des Geisteslebens und zu gesicherten Verhältnissen im europäischen Südosten führen“.

VI.

Mit diesen abschließenden Worten verwies Crainic auf das Unternehmen Barbarossa, das am 21. Juni 1941 seinen Anfang nahm und an dem sich rumänische Truppen beteiligten. Als Crainic in Wien akademische Ehren und Würden entgegennahm, liefen die Planungen für den Russlandfeldzug auf Hochtouren.

Crainic bedankte sich bei seinem Wiener Gastgeber nicht nur mit einer Gastvorlesung³⁹, sondern auch mit einer Gegeneinladung nach Bukarest, die noch 1941 eingelöst werden sollte. Entz berichtet, dass er zwei Vorlesungen angeboten habe: *„Die Bedeutung Platons für die christliche Frömmigkeit und Theologie“*, womit er an seinen früheren Forschungsschwerpunkt anknüpfen wollte⁴⁰, sowie *„Das Verhältnis Jesu zum Judentum“*, ein brisantes Thema vor dem Hintergrund eines grassierenden Antisemitismus in Rumänien. Beide Themen stießen auf Seiten der Bukarester Theologen - neben Crainic unterzeichnete der Bukarester Dekan Șerban Ionescu (1887-1957) das Einladungsschreiben - aber auch des Präsidenten des dortigen Deutschen Wissenschaftsinstituts Prof. Ernst Gamillscheg (1887-1971)⁴¹ auf lebhaftes Interesse, so-

³⁹ Nichifor CRAINIC, „Das Jesusgebet“, in: ZKG, 60 (1941), pp. 341-353.

⁴⁰ Gustav ENTZ, „Pessimismus und Weltflucht bei Platon, Tübingen 1911 – dazu Kurt Niederwimmer, Mementote praepositorum vestrorum. Erinnerungen an Gustav Entz“, in: Schwarz, Gustav Entz (wie Anm. 7) K. SCHWARZ, *Gustav Entz - ein Theologe in den Wirrnissen des 20. Jahrhunderts*, pp. 63–67., hier: 65 ff.

⁴¹ Franz-Rutger HAUSMANN, *Auch im Krieg schweigen die Musen nicht. Die Deutschen Wissenschaftlichen Institute im Zweiten Weltkrieg*, Göttingen, 2002.

dass sie mit Schreiben vom 4. Oktober 1941 eine „sehr herzlich gehaltene Einladung“ an Entz richteten⁴². Entz deutete an, dass der zweite Vortrag nicht an der Universität vorgesehen war, sondern vor „einem größeren Kreis“, „in der rumänischen Provinz“, den er nicht näher identifizierte⁴³. Es ist zu vermuten, dass der Vortrag im Rahmen der „Arbeitsgemeinschaft des Institutes zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben in der evangelischen Landeskirche A.B. in Rumänien“ hätte vorgetragen werden sollen, die im März 1942 ihre Arbeit aufnahm⁴⁴. Aber der Plan scheiterte, wiewohl vom Reichswissenschaftsministerium die offizielle Genehmigung einer Dienstreise vorlag, am „gehässigen Widerstand“ des deutschen Gesandten in Bukarest Manfred Frh. von Killinger (1886-1944), einem fanatischen Nationalsozialisten⁴⁵, der die Losung ausgegeben hatte, dass Vorträge über theologische und religiöse Themen zur Zeit in Rumänien nicht erwünscht seien. Zu diesem Zeitpunkt war Crainic bereits aus der Regierung ausgeschieden und an die Universität zurückgekehrt, wo sein Lehrstuhl entsprechend den besonderen wissenschaftlichen Neigungen des Gelehrten⁴⁶ in einen solchen für Asketik und Mystik umgewidmet worden war. Im Rahmen einer Gastvorlesung an der Universität Sofia am

⁴² Gustav ENTZ, *Erinnerungen aus fünfzig Jahren kirchlicher und theologischer Arbeit*, masch. Manuskript (Wien o.J. [1956], S. 175; in der Druckfassung bei K. SCHWARZ, *Gustav Entz - ein Theologe in den Wirrnissen des 20. Jahrhunderts*, p. 40.

⁴³ G. ENTZ, *Erinnerungen* (Druckfassung), p. 40.

⁴⁴ Andreas SCHEINER (Hg.), *Bericht über die gründende Tagung der Arbeitsgemeinschaft des Institutes zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben in der evangelischen Landeskirche A.B. in Rumänien am 4. und 5. März 1942 in Hermannstadt*, Sonderdruck aus: *Kirchliche Blätter*, Hermannstadt 1942.

⁴⁵ Igor-Philip MATIĆ, „Killinger, Manfred Frh. Von“, in: Hermann WEISS (Hg.), *Biographisches Lexikon zum Dritten Reich*, Frankfurt, 2002, p. 263f.

⁴⁶ J. HENKEL, „Eros und Ethos“, p. 24.

27. Mai 1941 wiederholte er die Grundsätze seiner religiös motivierten Bündnispolitik mit Hitlerdeutschland, nachdem er die drei anderen Alternativen wegen des „Atheismus der Sowjets“, der „Hinterhältigkeit Londons“ und dem „Ehrgeiz des Vatikans“ ausgeschlossen hatte⁴⁷: „Wenn Konstantinopel unter die unmittelbare politische Einflussosphäre Deutschlands geriete, könnte es zweifellos das religiöse Zentrum der orthodoxen Völker mit einem wahrhaft ökumenischen Patriarchat werden, das durch eine Dauervertretung aller Nationalkirchen gestützt würde.“⁴⁸ Symbol dieser Ökumenischen Heimat ist die Sophienkirche in Konstantinopel. Er erinnerte an die fünfhundertjährige Fremdherrschaft, in die „dieser erhabene Tempel östlicher religiöser Inbrunst“ gefallen sei. „In ihren Marmormauern, ihren kostbaren Mosaiken, ihren Kuppelgewölben (...) seufzt der Heilige Geist der Orthodoxie über die Verlassenheit, in der er durch uns geblieben ist.“⁴⁹ Gegen die Behauptung, diese Kirche sei ein griechisches Gotteshaus, wiederholt er deren ökumenische Bestimmung, denn sie wurde aus der „Beisteuer aller orthodoxen Völker“ gebaut und sie ist der „einzige“ „ökumenische Tempel“, der unter seiner Kuppel „die Herzen und die Sprachen unserer Völker vereint, verbrüdert in der symphonischen Einheit der Liebe Jesu Christi“⁵⁰.

VII.

Den hochschulpolitischen Auftrag, in Sofia ein Deutsches Wissenschaftsinstitut aufzubauen⁵¹, erhielt 1940 der für seine wissenschaftsorganisatorischen Fähigkeiten bekannte Theologe und Osteuropahistoriker Hans Koch. Er hatte seit 1934

⁴⁷ Nichifor CRAINIC, *Unsere ökumenische Heimat*, Bukarest, 1941, p. 38 - BA, Bestand AA, Politisches Archiv, BA R 901/69300 (Dank an Dr. Gerhard Keiper).

⁴⁸ N. CRAINIC, *Unsere ökumenische Heimat*, S. 40.

⁴⁹ N. CRAINIC, *Unsere ökumenische Heimat*, S. 42.

⁵⁰ N. CRAINIC, *Unsere ökumenische Heimat*, p. 43.

⁵¹ HAUSMANN, *Auch im Krieg schweigen die Musen nicht*, p. 131 ff.

in Königsberg in Preußen ein einschlägiges Forschungsinstitut („*Institut zum Studium Osteuropas*“) geleitet, 1937 in Breslau das Osteuropa-Institut begründet und damit auch politische Auftragsarbeiten zu leisten gehabt. Er war aber auch aus inhaltlichen Gründen prädestiniert für diese Aufgabe. Denn auf der Grundlage seiner intensiven Kenntnis der orthodoxen Kirchen Osteuropas⁵² widmete er sich der Herausgabe der Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas „*Kyrios*“ von 1936 bis zur kriegsbedingten Einstellung 1942/43 und verfolgte damit ein langfristiges Ziel. Er hatte nicht nur am Panorthodoxen Theologenkongress im Herbst 1936 in Athen teilgenommen – in offizieller Funktion, als „wohlwollender Beobachter“ und als Vertreter des Deutschen Reiches⁵³, der die politische Bedeutung der Ostkirche im Blick auf die ökumenische Bewegung, die Kriegsschuldfrage und die Abwehr des Bolschewismus richtig einzuschätzen wusste. Er hatte auch die Annäherung der „Balkankirchen“ an die Anglikanische Kirche, nicht zuletzt als Folge der Ökumenischen Konferenzen 1937 in Oxford und Edinburgh, registriert und dürfte auch einer der Urheber jener Gegenstrategie gewesen sein, die in Nichifor Crainic, Stefan Zankow und Gustav Entz prominente Unterstützung fand, nämlich die apostrophierten „Balkankirchen“ für Deutschland zu gewinnen, das Misstrauen gegenüber Deutschland abzubauen und der antideutschen Propaganda entgegen zu treten. Dafür wurde für 1942 der

⁵² Hans Koch verfasste regelmäßig Berichte über die orthodoxe Kirche des Ostens, veröffentlicht in: *Ost-Europa* 10 (1935) 6, pp. 330-348; 11 (1936) 5, pp. 295-320; 12 (1937) 8, pp. 493-502; 13 (1938) 9, pp. 591-606. 665-681.

⁵³ Hans KOCH, „Die orthodoxe Kirche des Ostens 1936“, in: *Osteuropa*, 12 (1937), pp. 493-502, hier: pp. 499-501; ders., „Bericht als Leiter des Osteuropa-Instituts Breslau über den Zeitraum 1. Oktober 1937 bis 31. März 1940 (begonnen vor Stalingrad, Ende November 1942, abgeschlossen im Lazarett, Mitte Januar 1943)“, in: *Jahrbuch des Osteuropa-Instituts*, 1942.

Betrag von 100.000 Reichsmark budgetiert⁵⁴. Teil der Strategie war auch, Dozenten und Studenten durch Stipendien nach Deutschland zu rufen, Gelehrte aus dem Raum der Orthodoxie durch Ehrenpromotionen mit Deutschland ins Gespräch zu bringen: Chrysostomos Papadopoulos (1868-1938) 1937 in Königsberg, Nikolaus Louvaris (1887-1961) 1938 in Göttingen, Stefan Zankow aus Sofia 1940 in Berlin und Nichifor Crainic 1940 in Wien. Auch die Gründung einer orthodoxen Theologischen Akademie wurde erwogen (entweder in Breslau oder in Wien), scheiterte aber am Widerstand der Parteikanzlei⁵⁵. In diese kulturpolitische Strategie, Wien zu einem Zentrum für die Süd-Ost-Forschung auszubauen, auf die Theologen der Balkanländer werbend einzuwirken und das Bild des Großdeutschen Reiches zu verbessern, ordnete sich auch der Aufenthalt Kochs in Sofia ein, wo er auch Zugang zur bulgarischen Theologenausbildung suchte und in diesem Rahmen Lehrveranstaltungen durchführte. Diese Tätigkeit in Sofia nahm ihn dermaßen in Anspruch, dass er den Beginn seiner Lehrtätigkeit an der Universität Wien, wohin er 1940 berufen worden war⁵⁶, ständig verschob. Bis 26. März 1941 blieb er in Sofia, seit 1. April 1941 war er als Ukraine-Experte in die Vorbereitung des Plans Barbarossa eingebunden; mit Beginn des Russlandkrieges bekam Koch einen anderen militärischen Auftrag⁵⁷, der ihn in die Ukraine führte, wo er unter anderen Koordinaten seine Studien über die Orthodoxie fortsetzte, sofern der Kriegsverlauf und seine Tätigkeit in der „Abwehr“ dies überhaupt zuließen.

⁵⁴ SHKAROVSKIJ, *Die Kirchenpolitik des Dritten Reiches*, p. 76.

⁵⁵ SHKAROVSKIJ, *Die Kirchenpolitik des Dritten Reiches*, p. 28.

⁵⁶ Andreas KAPPELER, „Hans Koch“, in: Arnold SUPPAN; Marija WAKOUNIG; Georg KASTNER (Hg.), *Osteuropäische Geschichte in Wien. 100 Jahre Forschung und Lehre an der Universität*, Innsbruck-Wien-Bozen, 2007, pp. 227-254.

⁵⁷ A. KAPPELER, „Hans Koch“, p. 243 ff.

VIII.

Mit Schreiben vom 22. März 1944 richtete Dekan Entz im Dienstweg über den Kurator der Wissenschaftlichen Hochschulen Wiens eine Denkschrift an den Reichsminister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung zum Thema „*Die kulturpolitische Bedeutung der Wiener Evangelisch-theologischen Fakultät in Beziehung auf Süd-Ost-Europa*“⁵⁸. Er bezog sich auf seinen Bericht zu demselben Thema an den Rektor der Universität Wien vom August 1941, in dem er auf die Ausstrahlung der Fakultät auf die volksdeutsche Diaspora im europäischen Südosten hingewiesen hatte, die aber auch Studierende slowakischer und magyrischer Zunge anzog, insbesondere auch „orthodoxe Theologen“ aus den Balkanländern, die so „*unter den Einfluss deutscher Kultur und deutschen Geisteslebens*“ gelangten. Weiters verwies er auf das oben erwähnte Memorandum der Fakultät über den Ausbau der Fakultät zu einer Grenzlandfakultät (1938). In diesem Zusammenhang wurde die Neugründung zweier Lehrstühle für nationale und kirchliche Diasporakunde sowie für (alt)-österreichische Kirchengeschichte angeregt, vom Reichserziehungsministerium 1940 genehmigt und sogar vom Reichsfinanzministerium etatmäßig berücksichtigt. Infolge eines Einspruchs von politischer Seite (gemeint war: die Parteikanzlei der NSDAP in München) wurde dieses Projekt aber fallen gelassen, denn nach dem Plan des „Braunen Hauses“ sollten die Theologischen Fakultäten nicht nur nicht ausgebaut, sondern überhaupt geschlossen werden⁵⁹. Das bekam auch

⁵⁸ Gustav ENTZ, *Die kulturpolitische Bedeutung der Wiener Evangelisch-theologischen Fakultät in Beziehung auf Süd-Ost-Europa*. Masch. Manuskript, Wien 22.3.1944 – gerichtet an den Reichsminister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung in Berlin – in Abschrift bei Schreiben Dekan Entz an Präsident Dr. Heinrich Liptak, 24.3.1944; Archiv des Ev. Oberkirchenrates Wien [AEvOKR] Registratur A 44/1 (Abschrift; Beilage zu OKR Z. 2189/44).

die Wiener Fakultät zu spüren, deren vakante Lehrstühle nicht mehr nachbesetzt, sondern nur mehr kommissarisch verwaltet wurden, deren Erweiterung gestoppt wurde, ja einer der beiden zugesagten Lehrstühle wurde 1944 in einen Lehrstuhl für Bulgaristik an der Universität Graz umgewidmet⁶⁰. In seiner Argumentation bezog sich Entz ausdrücklich auf die Situation der evangelischen Siebenbürger Sachsen, die *„die Erhaltung ihres deutschen Volkstums in den Jahrhunderten der Bedrückung fast ausschließlich ihrer deutschen lutherischen Kirche zu verdanken haben“*, und deshalb in der Förderung ihrer kirchlichen Belange (dazu zählte Entz den Ausbau der Wiener Fakultät) *„eine Förderung und Sicherung ihrer nationalen Eigenart“* erblickten. Sodann zitierte Entz den „Ehrendoktor“ Nichifor Crainic, der sich zu bemühen versprach, *„nach dem Kriege den Zustrom junger orthodoxer Theologen nach Wien an die hiesige Fakultät in die Wege zu leiten“*.

Soweit der Bericht von 1941, dem er ergänzend hinzufügte, dass dieser Zustrom orthodoxer Theologen schon während des Krieges eingesetzt hätte, denn trotz aller kriegsbedingten Schwierigkeiten und Hemmungen hätten sechs orthodoxe Theologen an der Wiener Fakultät studiert. Zwei davon hätten hier das theologische Doktorat erworben, ein dritter habe seine Dissertation bereits eingereicht⁶¹.

⁵⁹ Eike WOLGAST, „Nationalsozialistische Hochschulpolitik und die evangelisch-theologischen Fakultäten“, in: Leonore SIEGELE-WENSCHKEWITZ/Carsten NICOLAISEN (Hg.), *Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus*, pp. 45-79, hier: p. 66 ff.; Kurt MEIER, *Die Theologischen Fakultäten im Dritten Reich*, Berlin 1996.

⁶⁰ Schreiben Dekan Entz an das REM D.Zl. 183/17.11.1944 – in Abschrift AEvOKR, Registratur A 44/6 (Beilage).

⁶¹ Schreiben Dekan Entz an das REM, Wien, 13.3.1944 Gesuch um (nachträgliche) Genehmigung der Promotion der Ausländer Kotur, Dr.jur. Vaso Šipka und Dr. Vukčević; Schreiben Dekan Entz an das REM, D.Z. Notprotokoll 1/26.2.1945 Gesuch um Genehmigung der Promotion des Ausländers Kotur – AdR, Kurator, Karton 9.

Von den drei orthodoxen Doktoranden an der Fakultät Vaso Šipka (1899-1950), Nikola Vukčević (1914-1982)⁶² und Kristivoj Kotur⁶³, war der erstgenannte der prominenteste, denn er war Generalsekretär der Heiligen Synode der prawoslawen Orthodoxen Kirche in Belgrad und bereits ausgebildeter Jurist, er war in Wien zum Dr.jur. promoviert worden, ehe er an der Theologischen Fakultät mit einer Arbeit über prawoslawes Eherecht 1943 einen weiteren Dokortitel erwarb⁶⁴. Ihn nennt Entz einen „Mann von sehr bedeutender und einflussreicher Stellung“, der „aufgrund seiner Erfahrungen und Beobachtungen (...) gern bereit sein wird, weitere serbische Theologen, zumal Anfänger, an die Wiener Fakultät zu weisen“. Von ihm ist schließlich bekannt geworden, dass er nach dem Weltkrieg nicht mehr nach Serbien zurückkehrte, sondern Pfarrer der serbisch-orthodoxen Kirchengemeinde in Wien wurde⁶⁵. Der zweit gereichte war montenegrinischer Herkunft und widmete sich ebenfalls dem Eherecht⁶⁶, während der dritte serbischer Herkunft war und ein kulturtheologisches Thema gewählt hatte,

⁶² Klaus BUCHENAU, *Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien 1945-1991. Ein serbisch-kroatischer Vergleich*, Wiesbaden, 2004, p. 181. Hier der Hinweis, dass sich Nikola Vukčević nach dem Krieg zum Sozialismus bekehrte und Anfang der 50er-Jahre als Historiker Mitarbeiter der Kommission für religiöse Angelegenheiten wurde.

⁶³ Paul PAVLOVICH, *The History of the Serbian Orthodox Church*, 1989 – dazu *Serbian Studies*, 5 (1990) 4, p. 73 ff.: Hier der Hinweis auf Koturs Emigration nach Amerika, wo er als Priester an der St. Nicholas Church in Steelton (PA) wirkte.

⁶⁴ Vaso ŠIPKA, *Das Ehescheidungsverfahren in der Serbischen Prawoslawen Kirche nach geltendem Recht*, Wien, 1943. – Als Beurteiler verzeichnet das Doktorenbuch die Professoren Josef Bohatec und Gustav Entz, als Promotionstermin 30.6.1943.

⁶⁵ Nachruf in: *Glasnik*, 31 (1950), p. 152. - Für die Zusendung einer Ablichtung danke ich Herrn Bischof Andreas Cilerdzic/Belgrad, für die Übersetzung Prof. Arnold Suppan/Wien.

⁶⁶ Nikola VUKČEVIĆ, *Die Verwandtschaft als Ehehindernis in der morgen- und abendländischen Kirche*, Wien, 1944 (Bohatec, Entz; 9.2.1944).

noch vor Kriegsende promovierte und nach Amerika emigrierte⁶⁷.

Entz registrierte bereits im Wintersemester 1943/44 die Inskription von zwei serbischen und einem rumänischen Theologen. Die Denkschrift wertete als großen Erfolg der Fakultät, dass diese orthodoxen Theologen „aus eigener Initiative“ nach Wien kamen – insbesondere vor dem Hintergrund einer großen Werbeaktion der Anglikanischen Kirche, die durch ihre Bischöfe auf die Balkankirchen Einfluss zu gewinnen versuchten, um junge Theologen nach England zu ziehen.

Deshalb empfand es Entz geradezu als patriotische Pflicht, um Förderung der Fakultät anzusuchen, weil damit ein politisch und kulturpolitisch wichtiger Dienst für Deutschland geleistet würde, denn die Fakultät könne, wenn sie entsprechend ausgebaut und der Lehrstuhl für Diasporakunde realisiert würde, „unter den Balkanvölkern für Deutschland eine starke werbende Kraft ausüben“. Mit Nachdruck wies Entz auf dieses Kalkül, dass die Studenten „aus den Balkankirchen“, die von sich aus den Anschluss an den deutschen Protestantismus suchten, mit der deutschen Kultur enge Fühlung gewinnen, aber gezwungen sein könnten, „sich einen anderweitigen Ersatz zu verschaffen“, „falls wir deutsche Theologen verhindert würden, ihnen mit unseren Gaben zu dienen“. Damit meinte er den Einsatz seiner Fakultät in Wien, aber auch die Anfragen zu Gastvorträgen in Rumänien. Sollte diese Sendung zum Scheitern gebracht werden, „so würde das deutsche Volk für alle Fälle an seiner geistigen und kulturpolitischen Geltung eine empfindliche Einbuße erleiden“.

Ähnlich argumentiert Entz in einem Schreiben an Reichsstatthalter Baldur von Schirach (1907-1974), als die Anord-

⁶⁷ Kristivoj KOTUR, *Die christlichen religiös-sittlichen Elemente in der serbischen Volkspoesie* (Bohatec/Hans Wilhelm Schmidt – 3.3.1945); ders., *The Serbian Folk Epic: Its Theology and Anthropology*, New York, 1977.

nung der Stilllegung der Fakultät aus Berlin erfolgte⁶⁸: Die Fakultät habe von ihrer innerdeutschen und evangelisch-kirchlichen Aufgabe ganz abgesehen eine hervorragende kulturpolitische Bedeutung als Bindeglied zwischen Deutschland und den orthodoxen Nationen des Balkans. Seit vielen Jahrzehnten studierten immer wieder orthodoxe Theologen aus den verschiedensten Balkanvölkern an der Fakultät, etwa der Führer der Bulgarischen Nationalbewegung Theologieprofessor Stefan Zankow (1881-1965) oder der Führer der serbisch-christlichen deutschfreundlichen Kreise Philosophieprofessor Dimitrije Najdanović (1897-1986) in Belgrad, der am 9. September 1944 nach Wien gekommen sei und Entz besucht habe, ebenso ein jüngerer serbischer Gelehrter Dr. Sarenad, der in der Fakultätsbibliothek arbeite. Die Schließung der Fakultät wäre ein Affront gegen die kulturpolitische Sendung der Fakultät und sollte deshalb verhindert werden. Es gelang Entz tatsächlich, dass der Schließungsbefehl zurückgezogen wurde, aber die seit Kriegsbeginn arg dezimierte Hörerschaft war in diesem Wintersemester auf vier gesunken, nur drei orthodoxe und ein altkatholischer Student frequentierten die Lehrveranstaltungen, die wenigen evangelischen Studenten, die an den Fingern abgezählt werden konnten, waren zum Militär eingezogen worden⁶⁹. Was aber die große Denkschrift über die kulturpolitische Sendung der Wiener Fakultät betrifft, so ist sie gar nicht mehr bis nach Berlin gelangt, sie blieb schon in Wien liegen, denn der Kurator der Wiener Hochschulen hielt sie zurück⁷⁰, weil sie zum Jahreswechsel 1944/45 ihren Zweck verfehlte.

⁶⁸ Schreiben Dekan Entz an Baldur von Schirach, 30.9.1944 – in Abschrift AEvOKR Wien, Registratur A 44/5.

⁶⁹ Schwarz, „Grenzburg“ und „Bollwerk“, p. 364 Anm. 17 (Studentenzahlen 1920-1945) bzw. p. 389 (Studentenstatistik 1932-1945 nach Herkunftsländern).

⁷⁰ AdR, Kurator, Rektorat Wien an REM GZ. 473/1942-43, Bericht vom 20.11.1944.

IX.

Ein Kapitel ökumenischer Partnerschaft war damit abgeschlossen. Es war durch die politischen Begleitumstände zu einem heiklen Thema geworden, das gleichwohl zu memorieren ist und zum Reservoir jener Bereiche zählt, die verschriftlicht werden müssen, um den Heilungsprozess zu unterstützen.

Die Wiener Fakultät hat nach 1945 das Studienangebot vervielfacht, die biblische Archäologie, Religionspädagogik und Philosophie wurden in den Fächerkanon aufgenommen, später auch die Religionspsychologie, das Kirchen- und Staatskirchenrecht wurde zeitweise erweitert und später wieder abgewertet, die Religionswissenschaften und die kirchliche Kunst wurden integriert, aber das Studium der Orthodoxie rückte nur einmal und nur vorübergehend wieder ins Blickfeld der Fakultät. Als 1958/59 eine Rückberufung von Hans Koch an die Fakultät erwogen wurde, hätte ein zweiter Lehrstuhl für Kirchengeschichte diesem Bereich der Historischen Theologie und der Kirchengeschichte des ost- und südostmitteleuropäischen Raumes gewidmet werden können⁷¹. Dazu ist es aber nicht gekommen. Wer sich heute in Wien mit der Theologie der Ostkirchen beschäftigen möchte, ist auf die benachbarte Katholisch-theologische Fakultät bzw. das Institut für Rechtsphilosophie, Religions- und Kulturrecht an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät angewiesen oder findet an der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien-Krems kompetente Ansprechpartner.

⁷¹ Karl W. SCHWARZ, „Evangelische Theologie zwischen kultureller Nachbarschaftshilfe und volksdeutschem „Sendungsbewusstsein“. Die Wiener Protestantisch-theologische Lehranstalt/Fakultät und ihre Bedeutung für den Donau- und Karpatenraum“, in: *Danubiana Carpathica*, 2 (2007), pp. 89-112.

Căsătoria mixtă în viziunea Bisericii romano-catolică, reformată, evangelică și a cultului mozaic din Transilvania (sec. XIX-XX)¹

IOAN BOLOVAN, MARIUS EPEL

Abstract: The present study shows, on the one hand, the canonical legislation and the practical attitude of the Roman Catholic, Reformed and Evangelical Church, respectively the Jewish discipline regarding the mixed marriages, and on the other hand it offers a number of statistical information about mixed marriages contracted between the believers of the three Christian denominations and the Jewish once who were living in Transylvania in the nineteenth and twentieth centuries. The present study also reveals that the religious affiliation to a particular religion and church from Transylvania during the period studied coincides with the appurtenance to a particular ethnic group, to a particular nation. For the Roman Catholics and the Reformed Calvinist, we deal with Hungarian believers, so with Hungarians, but in case of Evangelical-Lutherans we deal with Sas, Germans, for the Jewish we deal with Yiddish speakers in Transylvania, or Hungarian and sometimes Romanian, and in case of the Orthodox and Greek Catholics we deal with Romanians. The universal conclusion of the study is that the position of the Roman Catholic, Reformed, Evangelical and Jewish Churches in Transylvania regarding the mixed marriages was unitary. Each of them, whether they applied more or less the dispensation or the exactness,

¹ Acest studiu a fost elaborat ca parte a proiectului de cercetare Competitia ID-2011, cod PN-II-ID-PCE_2011-3-0188, cu titlul Căsătoriile mixte: între exercițiu de toleranță și expresia modernă a indiferenței 1895-2010. Director proiect: Prof. univ. dr. Ioan Bolovan.

opposed to such marriages. All the confessions aspired to own as many unmixed religious couples as possible in order to maintain much easier the unity of their faith this way. If however they had to be officiated, then the ecclesiastical authorities insisted the children's education to be made according to the doctrine of one part. There was the confrontation between religions, because each of them were looking for exercising their right to promote their own catechism. The realities were more complex than the canonical rules and, therefore, every church had to recourse to concessions

Keywords: mixed marriage, canonical rules, dispensation, ecclesiastical dynamism, ethnicity.

IDENTITATEA INDIVIDULUI UMAN PRESUPUNE APARTENENȚA acestuia la o comunitate religioasă, la o masă etnică, la o națiune, apartenență fie moștenită fie obținută în cursul vieții prin procesul de socializare. Într-o exprimare simplificată, diversitatea etnică a umanității s-a exprimat concurențial prin relația etnologică NOI și EI, pe care s-a întemeiat și conștiința națională. De pe această bază, mai toate națiunile și-au construit imaginea despre sine, autoreceptându-se, însă, în același timp, studiindu-se și în raport cu CEILALȚI. De-a lungul istoriei, majoritatea popoarelor din Europa Centrală și de Sud-Est au trăit într-o stare de insecuritate cvasipermanentă în ceea ce privește frontierele și ființa lor etnică, identitatea lor confesională. Evident, o atare zestre geopolitică a impregnat urme adânci în conștiința colectivă, fiecare generație inventând și sedimentând clișee, „mentalități și imagini etnice, atât despre sine, cât și despre CEILALȚI, care cu timpul, au devenit norme naturale ale traiului lor cotidian. Suspiciunea față de vecini, teama de alogeni s-au instituit conștient sau nu, în coordonate ale comportamentului etnic. La aceste popoare, grija pentru afirmarea identității naționale devine exagerată. Etnicitatea devine sinonimă cu supraviețuirea”². Într-un asemenea context, ex-

² Lily RAIN, *Familia etnic mixtă: Județul Covasna*, coll. *Interferențe* 5, Arcuș, Sfintu Gheorghe, 2001, pp. 16–17.

trem de interesantă este reconstituirea atitudinilor indivizilor din zona central europeană față de căsătoria mixtă, față de modalitatea care, printre alte mecanisme sociale și politice, putea duce în timp la o alterare a identității sale etnice și confesionale.

Poziția Bisericii romano-catolice față de căsătoriile mixte a fost stabilită la Conciliul de la Trident din 1563 când se impunea ca o asemenea căsătorie să fie celebrată de către preotul catolic, după ce, în prealabil, mirii s-au declarat de acord ca botezul și educația copiilor să fie făcute în credința catolică. Prevederile tridentine enumerau pentru validitatea unei asemenea căsătorii, declarația mirilor în fața preotului catolic și în fața a doi sau trei martori, vestirile în biserici și asistența din partea clerului. În oficierea propriu-zisă a căsătoriei, preotului catolic i se permitea doar asistența pasivă, care, după cum am putut observa din legislația greco-catolică, însemna participarea preotului la ceremonial doar în calitate de martor înaintea consimțământului mirilor, fără niciun ritual. Singura lui obligație era să înscrie căsătoria în registrul matrimonial³.

Hotărârile forurilor superioare catolice privitoare la căsătoria mixtă au evoluat în timp datorită noilor contexte politice și eclesiastice care s-au creionat la nivel european. Astfel, după 1648 Biserica romano-catolică a interzis căsătoriile dintre catolici și protestanți, iar din 1696 s-a revenit asupra acestei decizii și ele au fost permise deoarece s-a avut în vedere doar paritatea botezului, nu și a credinței⁴. La începutul secolului al XIX-lea, prin instrucțiunea papală din 22 mai 1814 expediată episcopilor din provin-

³ Mihai SĂSĂUJAN, „Căsătoriile mixte în lumina legislației bisericești ortodoxe, catolice și protestante în Monarhia austriacă, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea”, în: *Căsătorii mixte în Transilvania: secolul al XIX-lea și începutul secolului XX*, Sorina Paula BOLOVAN et alii (eds.), Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2005, p. 32.

⁴ Nicolae D NICULA, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1996, p. 229.

ciile germanice ale Imperiului austriac, se prevedea ca în cazul căsătoriilor mixte, clerului să-i fie permisă doar asistența pasivă. Ierarhia catolică din Ungaria și Transilvania utiliza în această problemă un decret al papei Grigore al XVI-lea din 1832 în care se renunța la opoziția tranșantă față de recunoașterea unor asemenea căsătorii⁵. Îndrumarea papală prevedea ca în cazul căsătoriilor mixte, partea „acatolică” trebuia să depună efort în cunoașterea adevărurilor de credință ale Bisericii catolice, iar partea catolică să caute mijloace prin care să o convertească la catolicism. De asemenea, în consumarea mariajului partea catolică trebuia să primească garanții de la cealaltă parte că nu va mai fi nicidecum influențată în exercitarea credinței sale, iar copiii urmau să fie crescuți în credința catolică⁶. Dacă partea acatolică nu ar fi acceptat creșterea copiilor în credința catolică, atunci Biserica catolică își asuma dreptul de a refuza vestirile, iar preotul renunța la asistența pasivă⁷.

Intervenția statului maghiar în problema matrimonială prin legea LIII din 1868 a produs îngrijorare în cadrul Bisericii romano-catolice, care milita pentru continuarea practicilor dinainte de acel an. Legea în discuție trecea peste prescripțiile Sfântului Scaun în problema mariajelor mixte și obliga pe părinții care au contractat asemenea căsătorii să-și educe copiii născuți după criteriul sexelor, adică băieții să urmeze confesiunea tatălui, iar fetele pe cea a mamei. Legile politico-ecelesiastice din anii 1894-1895 au permis părinților să determine în mod liber confesiunea copiilor lor, însă, cu toate acestea, cele mai multe cupluri s-au ghidat în

⁵ Micea BRIE, Ioan BOLOVAN, *Căsătoria în nord-vestul Transilvaniei: (a doua jumătate a secolului XIX - începutul secolului XX): condiționări exterioare și strategii maritale*, Editura Universității din Oradea, Oradea, 2009, p. 40.

⁶ M. SĂSĂUJAN, „Căsătoriile mixte în lumina legislației bisericești ortodoxe, catolice și protestante în Monarhia austriacă, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea”, p. 32.

⁷ M. BRIE, I. BOLOVAN, *Căsătoria în nord-vestul Transilvaniei*, p. 40.

continuare după legislația din 1868⁸. În acest context, trebuie să amintim faptul că Biserica romano-catolică și-a reafirmat poziția față de căsătoriile mixte încheiate în Transilvania de către Biserica greco-catolică printr-o instrucțiune emisă în 1888. În introducere, Sfântul Scaun își motiva redactarea directivei prin îngrijorarea lui față de creșterea numărului căsătoriilor mixte. Autoritatea papală condamna posibilitatea ridicată de o căsătorie mixtă confesional, anume renunțarea la propria confesiune. Prin intermediul instrucțiunii, Biserica romano-catolică solicita acordarea unor garanții de către partea necatolică referitoare la faptul că aceasta se va abține de la exercitarea oricăror presiuni asupra partenerului să-și schimbe confesiunea și că nu se va opune în niciun fel educației copiilor în credința catolică. Dacă aceste garanții erau obținute, atunci cuplul se putea prezenta înaintea autorităților ecleziastice pentru a cere dispensă la căsătorie. Instrucțiunea oferea sfaturi practice clerului despre cum să procedeze în cazul în care mirii doreau să încheie căsătoria înaintea preotului necatolic. Deși era dezaprobată de la început o asemenea practică, Sfântul Scaun amintea că în cazul în care s-ar putea întâmpla, părții catolice trebuia să i se explice că preotul necatolic reprezenta doar persoana magistratului civil și, în consecință, o atare căsătorie echivala cu o participare la un act civil, fără să existe nicio parte sacramentală⁹.

Legislația ecleziastică romano-catolică a oscilat în funcție de contextul socio-cultural și politic. Biserica, în dinamica ei, s-a adaptat noilor realități însă a păstrat pe mai departe nealterate de nicio influență exterioară unele dintre deciziile ei. Căsătoriile mixte și-au menținut pe mai departe caracterul

⁸ Liviu STAN, „Căsătoriile mixte și ultimele măsuri luate de Vatican în privința lor”, în: *Studii Teologice*, XX, 7–8 (1968), pp. 490–491.

⁹ Ioan BOLOVAN et alii, *Legislația ecleziastică și laică privind familia românească din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, 2009, pp. 81–82.

prohibitiv, chiar și în paginile Codului de Drept Canonic/*Codex Juris Canonici* din 1917. Colecția de legi impunea obligația ambilor părinți de a insista înaintea părții necatolice să se convertească la catolicism¹⁰. Potrivit *Codex*-ului, patru erau motivele pentru care căsătoriile mixte rămâneau pe mai departe prohibitive. Primul se referea la pericolul pervertirii credinței pentru partea catolică, în sensul că soțul necatolic avea posibilitatea să exercite o anume autoritate asupra celui necatolic, care putea fi alimentat cu îndoieli asupra adevărului de credință catolic. Al doilea argument se referea la faptul că mariajele mixte expuneau copiii pericolului de a fi botezați și educați într-o altă confesiune. Era vorba despre presiunea pe care ar fi putut-o executa partea necatolică dimpreună cu familia și rudele de a boteza copiii în religia ei. Un alt motiv evidenția dificultatea unirii spirituale și a dragostei dintre soți care, conform *Codex*-ului, apărea atunci când partea necatolică nu era botezată în credința catolică și se împotriva acesteia. În acest caz, discuțiile cu caracter religios care aveau loc în familie împiedecau comuniunea spirituală deplină a soților și îngreunau educația copiilor în învățăturile Bisericii romano-catolice. Ultimul argument se referea la faptul că mariajele mixte expuneau partea catolică la „primejdii spirituale și temporale ireparabile”, în sensul că partea necatolică putea afla motive să se separe sau să divorțeze civil și să contracteze o altă căsătorie. Partea catolică, fiindcă nu putea divorța religios, era obligată să trăiască o viață celibatară sau să se unească ilegal cu o altă persoană¹¹.

În urma dezbaterilor care au avut loc în timpul Conciliului Vatican II, legislația promovată de *Codex*-ul din 1917 a suferit o serie de modificări substanțiale, care au avut rolul

¹⁰ L. STAN, „Căsătoriile mixte și ultimele măsuri luate de Vatican în privința lor”, p. 491.

¹¹ Maximilian PAL, „Căsătoriile mixte în legislația Bisericii Catolice: aspecte istorico-juridice”, în: *Studia Theologica*, IV, 4 (2006), pp. 472–473.

de a apropia Bisericele creștine. În privința căsătoriilor mixte au rămas însă multe lucruri nerezolvate, însă Sinodul episcopilor din 1967 a reexaminat întreaga problematică a căsătoriilor mixte, iar soluțiile sunt reliefate de către papa Paul al VI-lea în scrisoarea apostolică din 1970 intitulată *Matrimonia mixta*. Alături de stabilirea terminologiei corecte pentru un asemenea tip de uniune maritală, anume căsătorie mixtă și nu căsătorie de mixtă religie sau de disparitate de cult, cum se folosea înainte, s-a lămurit și problema juridică a celebrării acestor căsătorii. Astfel, dacă o căsătorie mixtă este încheiată între un catolic și un necatolic botezat, atunci este necesară permisiunea episcopului locului, iar dacă mariajul se încheie între un credincios catolic și un necreștin, atunci persoana catolică va trebui să ceară dispensă pentru impedimentul de disparitate de cult¹². Există prevăzute și situații în care o asemenea dispensă nu poate fi acordată și ele se referă în special la posibilitatea pervertirii părții catolice sau a privării copiilor de educația catolică. Astfel, pentru a preîntâmpina astfel de pericole, episcopul diecezan trebuie să aibă în vedere trei elemente. Primul face referire la necesitatea existenței unui motiv just pentru celebrarea căsătoriei mixte din partea soțului catolic, al doilea se referă la instruirea catehetică din partea episcopului sau a preotului paroh, care poate fi făcută fie în prezența ambelor părți, fie separat și al treilea amintește de necesitatea prestării garanțiilor, adică a promisiunii sincere din partea necatolicului că nu va încerca să submineze credința catolicului și că va instrui copiii după catehismul catolic¹³.

Legislația actuală catolică referitoare la căsătoriile mixte este reflectată de articolul IV, canoanele 813-816 din *Codul Canoanelor Bisericii Orientale*, care a intrat în vigoare din

¹² M. PAL, „Căsătoriile mixte în legislația Bisericii Catolice: aspecte istorico-juridice”, pp. 466–468.

¹³ M. PAL, „Căsătoriile mixte în legislația Bisericii Catolice: aspecte istorico-juridice”, p. 474.

1991. În afară de unele mici modificări, ideile de bază se păstrează din legislația anterioară. Astfel, se amintește că o căsătorie dintre două persoane botezate, din care una este catolică, iar cealaltă necatolică nu poate fi încheiată fără permisiunea prealabilă a autorității ecleziastice competente. Pentru acordarea permisiunii, ierarhul trebuie să fie sigur că în cadrul noului cuplu nu există pericolul abandonării credinței catolice, iar copiii vor putea urma învățăturile Bisericii romano-catolice. Aceste promisiuni le va face însă doar partea catolică, însă cealaltă parte trebuie să fie pe deplin conștientă de obligația părții catolice. Datoria ierarhiei față de o căsătorie mixtă este de a se interesa de viața spirituală a familiei și a copiilor care se vor naște¹⁴.

În concepția Bisericii reformate (calvine) din Transilvania, căsătoria este o instituție divină, însă nu un sacrament, după cum este întâlnită în canoanele bisericilor tratate anterior. Orientare ecleziastică reformată este, din acest punct de vedere, orientată în principal în planul umanității și presupune pentru cei care se căsătoresc existența unui consimțământ liber și intense angajamente spirituale și materiale. Căsătoria mixtă nu beneficiază însă nici la această Biserică de o prea multă permisibilitate, însă legislația referitoare la acest subiect a prezentat modificări de-a lungul timpului. Primul corpus de legi care face referire la căsătoria mixtă și de la care s-au împrumutat cu idei teologii reformați este *Approbatæ Constitutiones* din anul 1655. Prevederile legii afirmă că deosebirea confesională nu constituia un impediment pentru căsătorie, dacă cei care socilitau încheierea ei erau creștini. *Approbatæ*-le recunoșteau căsătoria între cele două persoane de confesiuni diferite, prin aceasta însă se înțelegea confesiunea romano-catolică, reformată (calvină), evanghelică (luterană), unitariană și greco-catolică¹⁵, pe când confesiunea or-

¹⁴ Iuliu Vasile MUNTEAN, *Codul canoanelor Bisericilor orientale*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, pp. 118–119.

¹⁵ M. BRIE, I. BOLOVAN, *Căsătoria în nord-vestul Transilvaniei*, p. 45.

todoxă a fost considerată ca acceptată în încheierea căsătoriei mixte la reformati abia cu începere din anul 1790¹⁶.

Decretul lui Iosif al II-lea, din 16 ianuarie 1782, asigura posibilitatea încheierii unor căsătorii mixte, însă s-au impus bazele educației confesionale obligatorii de șase săptămâni, pentru cei care doreau să se convertească. În problema convertirii, la propunerea episcopului romano-catolic de Alba-Iulia, Ignác Bathyány, împăratul Iosif al II-lea a emis o ordonanță în 22 mai 1782. Aplicată la realitățile societății transilvane, prevederile decretului au fost neglijate de autoritățile ecleziastice catolice care au hotărât că pruncii convertiților, care s-au născut înainte convertirii, nu-și puteau urma părinții în credință, ci trebuiau educați în confesiunea catolică. În pofida protestelor Consistoriului suprem al eparhiei reformate din Transilvania, dieta din 1790-1791 a ridicat la rang de lege ordonanța din 22 mai 1782¹⁷. În consecință, pentru Biserica romano-catolică, căsătoriile credincioșilor ei cu protestanții erau concepute ca un mijloc de convertire al acestora la catholicism. La fel, copiii rezultați dintr-un mariaj mixt catolic-reformat, trebuiau crescuți în credința Bisericii romane, lucru la care trebuia să consimtă partea protestantă înainte de căsătorie. Această situație s-a menținut și după emiterea bulei papale *Quas vestro* din aprilie 1841 prin care se recunoștea ca validă o căsătorie celebrată înaintea preotului protestant. O normalizare a situației s-a petrecut abia după emiterea articolului LIII din legea civilă a anului 1868, care a încercat să rezolve conflictele dintre romano-catolici și reformati cu privire la convertirile din cadrul căsătoriilor mixte. Astfel, convertirile erau permise doar dacă persoana împlinise 18 ani, iar fetele

¹⁶ Olga LUKÁCS, „Premisele juridice ale căsătoriilor mixte în Biserica reformată din Ardeal, în secolele XVII-XIX”, în: *Căsătoriile mixte în Transilvania, secolul al XIX-lea și începutul secolului XX*, Corneliu PĂDUREAN, Ioan BOLOVAN (eds.), Arad, 2005, p. 69.

¹⁷ O. LUKÁCS, „Premisele juridice ale căsătoriilor mixte în Biserica reformată din Ardeal, în secolele XVII-XIX”, pp. 71-72.

care în momentul căsătoriei nu împliniseră această vârstă constituiau o excepție¹⁸.

Celebrarea căsătoriei înaintea preotului reformat urmărea practicile acestei Biserici, în pofida încercărilor Bisericii romano-catolice de a extinde dreptul clerului ei în oficierea unei căsătorii care avea și o parte catolică. Înainte de înfățișarea mirilor înaintea altarului, uniunea dintre ei trebuia vestită în decursul a trei duminici în ambele biserici, dacă mariajul era mixt. Scopul vestirilor era același ca la ortodocși, anume se dorea implicarea comunității în procesul marital, prin desconspirarea în public a unor impedimente dacă existau și, în final, prin recunoașterea și acceptarea noii familii în rândul ei. În cazul în care nu exista niciun impediment urma partea finală a procesului, anume prezentarea tinerilor înaintea preotului pentru primirea binecuvântării sau a legământului¹⁹.

Religia copiilor rezultați dintr-o căsătorie a unui reformat cu un romano-catolic a constituit de-a lungul timpului subiectul unor dezbateri aprige. Legea matrimonială reformată prevedea ca băieții să urmeze confesiunea tatălui, iar fetele pe cea a mamei, aceasta în cazul în care la logodnă nu s-au înțeles altfel. Practica învoielii a fost combătută de legislația statului, mai ales prin articolul de lege LIII din 1868 care considera contravențional un asemenea tip de contract. Intervenția statului a reiterat în schimb practica apartenenței la confesiunea tatălui a băieților și a fetelor după cea a mamei, cu posibilitatea ca în urma împlinirii vârstei de 18 ani să-și poată schimba confesiunea²⁰.

La începutul secolului al XX-lea, Biserica reformată și-a păstrat atitudinea defensivă față de căsătoriile mixte.

¹⁸ O. LUKÁCS, „Premisele juridice ale căsătoriilor mixte în Biserica reformată din Ardeal, în secolele XVII-XIX”, p. 74.

¹⁹ M. BRIE, I. BOLOVAN, *Căsătoria în nord-vestul Transilvaniei*, p. 46.

²⁰ O. LUKÁCS, „Premisele juridice ale căsătoriilor mixte în Biserica reformată din Ardeal, în secolele XVII-XIX”, pp. 82–83.

Regulamentul privind căsătoriile mixte, editat de Adunarea generală a Bisericii reformate din Transilvania, din anul 1927, reflectă pe deplin acest lucru. Deși nu erau interzise, asemenea căsătorii nu erau încurajate. Asupra lor nu sunt formulate interdicții, în afara cazului preoților. La începutul procesului de încheiere a unei căsătorii mixte, partea reformată este solicitată să se prezinte cu părinții înaintea preotului. El are datoria să atenționeze pe petent despre obligațiile pe care le incumbă asemenea mariaj, să se asigure că partea reformată are posibilitatea să-și manifeste crezul în noul context familial și că sunt respectate toate prevederile civile referitoare la religia copiilor. Căsătoria putea fi efectuată nu doar de către preotul reformat, dar acesta avea datoria să încerce prin diferite metode precum vizitarea periodică a familiilor mixte sau prin misiune internă să limiteze numărul unor asemenea legături. La fel ca în Biserica ortodoxă, căsătoria mixtă era trecută într-un registru separat care urma să fie modificat periodic de către autoritățile ecleziastice superioare în decursul vizitelor canonice. În situația în care funcționarii Bisericii reformate au legat căsătorii mixte și au botezat copiii în alte confesiuni, aceștia urmau să-și piardă funcțiile deținute²¹.

O situația statistică realizată în cadrul Bisericii reformate din Transilvania pe anii 1923-1926 arată că din cele 15.766 de căsătorii încheiate, 3.351 au fost mixte, adică un procent de 21,25%. Dispoziția acestora pe sexe indică faptul că femeile au fost mai predispuse la încheierea mariajelor mixte. În ceea ce privește preferințele confesionale, reformații au preferat parteneri catolici sau greco-catolici înaintea unitarienilor, ortodocșilor, luteranilor și izraeliților, după cum reiese din tabelul alăturat.

²¹ *Az erdély református egyházkerület Cluj-Kolozsvárt 1927. évi augusztus 13-15 napjain tartott közgyűlésének jegyzőkönyve*, Cluj-Kolozsvár, 1927, pp. 70-73.

Tabel nr. 3:

*Căsătoriile mixte confesional în comunitățile reformate din Transilvania între anii 1923-1926**

Tipul căsătoriei	Bărbați	Femei
căsătorii mixte cu romano-catolici	780	1074
căsătorii mixte cu greco-catolici	211	317
căsătorii mixte cu ortodocși	84	188
căsătorii mixte cu unitarieni	178	264
căsătorii mixte cu izraeliți	12	19
căsătorii mixte cu luterani	79	145
TOTAL	1344	2007

*Dr. Mákkai Sándor püspöki jelentése az erdélyi református egyházkerület 1927. augusztus 13-i közgyűlésén, Cluj-Kolozsvár, 1927, pp. 5-6.

Cu ocazia reunirii Adunării extraordinare a Bisericii reformate din Transilvania din 30 ianuarie-1 februarie 1937 a fost dezbătută, pe lângă alte subiecte de interes general, și situația copiilor proveniți din familii mixte. Atunci s-a stabilit că în cazul copiilor proveniți din asemenea mariaje, în care unul dintre părinți era de confesiune ortodoxă sau greco-catolică, deci de naționalitate română, instruirea religioasă să se facă în limba română²². S-a reafirmat faptul că Biserica reformată nu dorește, însă acceptă căsătoriile mixte. Cu toate acestea, dacă în sânul căsătoriilor mixte una dintre părți nu mai avea posibilitatea practicării confesiunii sale în mod liber, se considera că uniunea era degradată. De aceea, Biserica reformată

²² Az erdély református egyházkerület Cluj-Kolozsvárt 1937. évi január hó 30 – február 1 – én tartott rendkívüli közgyűlésének jegyzőkönyve, Cluj-Kolozsvár, 1937, p. 97.

cerea clerului său să ofere cunoștințele necesare credincioșilor privind drepturile lor, pentru că astfel s-ar putea apăra integritatea ei²³.

Căsătoria mixtă confesional în cadrul comunităților săsești și șvăbești, care se reuniau în Biserica evanghelică sau luterană din Transilvania, a fost aproape insignifiantă ca densitate până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Conform specialiștilor, cauzele acestui refuz al coabitării populației germane cu alte naționalități se regăsesc pe de o parte în preocuparea de conservare a propriei identități, dar și în anumite frustrări cauzate de complexul minoritarului sau datorită ideologiei purității rasei, care și-a luat avânt la începutul secolului al XX-lea. Din analiza istoricilor demografi reiese că în perioada anilor 1877-1909 numărul căsătoriilor mixte în interiorul comunităților evanghelice se menține constantă cu un ușor trend ascendent. Mariagele mixte pentru întreaga comunitate evanghelică din Ungaria reprezentau în 1901 18,6%, iar în cadrul sașilor luterani din Transilvania procentul era modest, de doar 8,19%²⁴. Așa după cum reiese din analiza unor comunități evanghelice din Sibiu, Cluj și Sebeș, evanghelicii au preferat atunci când au încheiat căsătorii mixte parteneri catolici (60% în cazul Sebeșului) și doar o zecime s-au căsătorit cu români greco-catolici sau ortodocși. Explicația s-a regăsit în atenția evanghelicilor de a nu fi asimilați într-o perioadă în care confesionalul se suprapune cu etnicul în contextul extinderii secularizării²⁵.

²³ János VÁSÁRHELYI, *A dolgozó egyház. Püspöki jelentés 1937*, Kolozsvár, 1937, pp. 31–32.

²⁴ Bogdan CRĂCIUN, „Mariagele interconfesionale în comunitățile lutherane din Transilvania, în epoca modernă”, în: *Căsătorii mixte în Transilvania: secolul al XIX-lea și începutul secolului XX*, Sorina Paula BOLOVAN et alii (eds.), Editura Universității "Aurel Vlaicu, Arad, 2005, p. 197.

²⁵ B. CRĂCIUN, „Mariagele interconfesionale în comunitățile lutherane din Transilvania, în epoca modernă”, pp. 201–202.

Poziția Bisericii evanghelice față de căsătoriile mixte diferă de cea a Bisericii reformate în sensul că se pronunța explicit împotriva acestora. Clerul evanghelic avea datoria de a avertiza enoriașii despre repercusiunile negative asupra educației copiilor, dar și despre confortul cuplului care, în cazul uniunii cu o persoană de altă confesiune, ar fi fost afectat. Cu timpul, însă, Biserica evanghelică a fost nevoită să accepte mariajul mixt, iar în cazuri speciale să-l celebreze. În aceste puține cazuri, totuși, familia mixtă trebuia să se angajeze înaintea preotului evanghelic că va crește copiii în confesiunea luterană²⁶.

Interdicția de a contracta o căsătorie cu un evreu prezentă în prevederile canonice ale tuturor Bisericilor creștine din Transilvania a făcut ca procentul unirilor de acest fel să fie aproape insignifiant. Aceasta însă se datorează și poziției cultului mozaic, care urmează învățăturile talmudice, unde este specificat că o căsătorie, *kiddushin*, nu poate fi încheiată decât între evrei²⁷. Intransigența canoanelor creștine, pe de o parte, și lipsa unei deschideri către exogamie din partea evreilor, pe de altă parte a diminuat posibilitatea încheierii de căsătorii mixte printre locuitorii Transilvaniei. La toate acestea se adaugă și refuzul statului maghiar de a recunoaște religia mozaică și de a-i da reciprocitate deplină și egalitate cu celelalte confesiuni din Ungaria, care se bucurau de prescripțiile legii XX din 1848. Abia în vara anului 1849 Parlamentul maghiar a luat măsuri concrete în vederea emancipării și recunoașterii cultului mozaic²⁸. După acest moment, legislația civilă a făcut referire și la căsătoria evreilor, după cum se poate observa din Patenta imperială din 29 mai 1853

²⁶ M. BRIE, I. BOLOVAN, *Căsătoria în nord-vestul Transilvaniei*, pp. 46–47.

²⁷ „Interfaith marriage in Judaism”, *Wikipedia*, <https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Interfaith_marriage_in_Judaism&oldid=937811810>, 28 ianuarie 2020.

²⁸ I. BOLOVAN et alii, *Legislația ecleziastică și laică privind familia românească din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, p. 33, nota 71.

pentru punerea în aplicare a Codului Civil General în principatul Transilvaniei. Articolele 123-136 descriu modul în care doi evrei pot contracta o căsătorie, vorbesc despre impedimente și despre faptul că anunțul privitor la mariaj trebuia publicat la sinagogă, iar celebrarea căsătoriei de către rabin trebuia făcută în limba țării în care trăia. De asemenea, Codul face referire și la dispozițiile privitoare la separarea de pat și masă care se aplicau și în cazul comunităților evreiești și despre divorț. Articolul 136 sublinia că trecerea unui soț evreu la religia creștină nu desfăcea căsătoria, decât dacă se afla sub incidența unor impedimente²⁹. Chiar și după recunoașterea oficială din partea statului maghiar a egalității religiei mozaice cu celelalte religii recepte din Ungaria, în ultimul deceniu al secolului al XIX-lea, procentul căsătoriilor mixte nu a fost ridicat.

Poziția Bisericilor romano-catolică, reformată, evanghelică și a cultului mozaic din Transilvania față de căsătoriile mixte a fost unitară. Fiecare dintre ele, indiferent dacă aplica mai mult sau mai puțin *iconomia* sau *acrvia*, se opunea încheierii unei astfel de căsătorii. Toate confesiunile năzuiau să dețină cât mai multe cupluri neamestecate religios, pentru a putea menține în acest fel mult mai ușor unitatea credinței. Dacă totuși ele trebuiau oficiate, atunci autoritățile ecleziastice insistau ca educarea copiilor să se realizeze după doctrina uneia dintre părți. Acolo era înfruntarea dintre confesiuni, căci fiecare căuta să-și exercite dreptul de a promova catehismul propriu. Realitățile au fost mult mai complexe decât prevederile canonice și, din această cauză, fiecare Biserică a trebuit să recurgă la concesi. Dacă în secolul al XIX-lea dialogul interconfesional pe problema căsătoriilor mixte a întâmpinat numeroase dificultăți, în secolul al XX-lea, pe terenul ecumenismului, acesta s-a echilibrat. Cu toate acestea,

²⁹ I. BOLOVAN et alii, *Legislația ecleziastică și laică privind familia românească din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, pp. 134–136.

însă, nicio Biserică nu recunoaște explicit, în circumstanțele create de o căsătorie mixtă, dreptul celeilalte. Intervenția statului și secularizarea au fost factorii care au mai diminuat din discursul categoric al Bisericilor. În afară de unele zone, în care există blocuri compacte confesional, fiecare Biserică din Transilvania a realizat de-a lungul ultimelor decenii că nu va putea supraviețui într-o lume globalizată decât dacă renunță la o viziune retrogradă și încearcă, în virtutea principiului dinamismului ecleziastic, să se transforme pe măsura necesităților societății contemporane.

Aspecte privind receptarea unificării Italiei în istoriografia românească a secolului XX*

ION CÂRJA

Abstract: The Romanian general interest to Italy in the twentieth century has had a tradition of the cultural, political and ideological orientation towards this space, an old tradition with preliminaries, which was consolidated during the Risorgimento and the political-diplomatic cooperation between Romania and Italy, after the political unification of the two states. This dimension of the meeting between Romania and Italy on multiple levels will characterize the horizon of interest of the two historiographies, the old and the new one, which proved to be concerned in an almost constant way to highlight the synchronies, the similarities of the historical evolution of the Romanian and Italian phenomenon. Given the immensity and the complexity of the Romanian historiography of the twentieth century, the exhaustive recording of all its contributions regarding the Italian unity and the risorgimental phenomenon which it is closely linked to, cannot be done in the space allocated to this article. A thorough analysis of the presence of these themes in the Romanian historical writing of the period in question involves a review of the historiographical distinct stages, of their methodologies, the discussion of the thematic options and of the historians' investigation results which had shown this section of the Romanian-Italian research. At the quantitative and enumerative level, Romanian and Italian contributions dedicated to the mutual relations,

*Materialul va fi publicat și în limba italiană, în volumul simpozionului internațional *L'unità d'Italia in Europa* (Roma, 24-25 octombrie 2011).

are listed in the work signed by Veronica Turcuș, *The Romanian-Italian historical bibliography*, whose citation we consider to be mandatory for theme of the present study. As far as we are concerned, we want to present the main features of way in which the Italian unification was perceived in the Romanian historiography of the twentieth century, to highlight the main types of approach dedicated to the subject, the stages of this research in the Romanian historical writing of the period in question, and as well as the main writers who illustrated this line of research.

Keywords: Italy, Romanian historiography, Risorgimento, methodologies, mutual relations.

SCRISUL ISTORIC ROMÂNESC A RECEPTAT în mod prioritar, în diferitele sale etape de evoluție istorică, teme și subiecte de istorie italiană. Interesul pentru Italia ca patrie originară a poporului român, pentru originea romană a acestuia, pentru latinitatea limbii, pentru creștinismul roman și impactul acestuia asupra spațiului românesc, le regăsim de timpuriu, încă din perioada cronicarilor, când începea să se afirme o conștiință clară a afinităților românești pentru Italia, în forma afirmației bine cunoscute a lui Grigore Ureche: „noi de la Râm ne tragem”. Meritul de a fi orientat în mod fundamental cultura și istoriografia română, pe cale de a deveni moderne, spre spațiul italian și în special spre Roma, „mama” legendară a tuturor românilor, a revenit Școlii Ardelene, care a făcut din originea romană și din latinitatea limbii române mai mult decât o preocupare istorică și filologică, o adevărată armă politică, pe care românii din Imperiul Austriac o vor folosi în mod sistematic pentru a-și dinamiza propria mișcare de emancipare politico-națională¹.

Faza romantică și cea pozitivistă a istoriografiei românești a însemnat, pe durata secolului al XIX-lea, geneza unui scris istoric matur, profesionist, sub aspect conceptual și meto-

¹ A se vedea în acest sens: Sorin MITU, *Transilvania mea: istorii, mentalități, identități*, Polirom, Iași, 2006, pp. 347–359. (studiul: „Italia la 1850, în conștiința publică a românilor din Transilvania”).

dologic, iar în ceea ce privește Italia desfășurarea unor cercetări sistematice, care vor depăși faza amatorismului conjunctural. Preocupările de istoriografie românească referitoare la Italia, înregistrate în secolul al XIX-lea și în primele decenii ale secolului al XX-lea, fac parte dintr-un construct mai amplu și mai complex al viziunii generale românești despre spațiul italian. Se poate spune, astfel, că după formarea statelor naționale român și italian până la Primul Război Mondial, chiar și ulterior, interesul de natură istoriografică l-a secondat în general pe cel de natură politică pentru Italia; tânărul regat român după 1881 era în căutarea unor modele de dezvoltare și modernizare și s-a vorbit, deopotrivă, în epocă și ulterior, în istoriografia dedicată relațiilor politice româno-italiene, de existența unui „model italian” atât în politica internă cât și în cea externă a statului român².

Promotorii mișcării naționale românești, atât în Principate înainte de 1859, cât și în Transilvania pe toată durata secolului al XIX-lea, până la prima conflagrație mondială, s-au raportat frecvent la Risorgimento-ul italian, văzându-l ca model și sursă de inspirație, ca pe o procesualitate istorică puternic similară mișcării de emancipare politico-națională a românilor. Dezvoltarea pe plan cultural a Italiei moderne, unificate, a prilejuit de asemenea reflecții și sugestii pentru cultura română a secolului al XIX-lea, la nivelul instituțiilor și structurilor angajate în acest sector ca și sub aspectul temelor frecventate în creația culturală originală și deopotrivă, la nivel divulgativ. Interesul istoriografiei românești pentru unificarea Italiei s-a născut, astfel, în acest cadru al interesului ideologic, politic și cultural mai larg pentru Italia, pre-

² Vezi în acest sens Rudolf DINU, „Il modello italiano nella proclamazione del Regno di Romania (1881)”, în: *Italia e Romania verso l'unità nazionale: convegno di studi in occasione del 150 anniversario dell'unità d'Italia: 16-17 giugno 2011 Università di Bucarest*; Francesco GUIDA (ed.), Humanitas, București, 2011, pp. 124–148.

cum și al raporturilor româno-italiene pe care decidenții români le-au dorit a fi privilegiate, la nivelul politicii externe, față de relațiile cu alte state.

Interesul general românesc față de Italia în secolul al XX-lea are deja o tradiție a orientării culturale, ideologice și politice către acest spațiu, o tradiție cu mai vechi preliminații, care s-a consolidat în perioada Risorgimento, precum și a colaborării la nivel politico-diplomatic între România și Italia, după unificarea politică a celor două state. Această dimensiune a întâlnirii dintre România și Italia pe multiple planuri va caracteriza și orizontul de interes al celor două istoriografii, de dată mai veche sau mai recentă, care s-au preocupat într-un mod aproape constant de punerea în evidență a sincroniilor, a similitudinilor de evoluție istorică dintre fenomenul românesc și cel italian. Ținând seama de vastitatea și complexitatea evoluțiilor istoriografiei românești din secolul al XX-lea, repertorierea exhaustivă a tuturor contribuțiilor acestora cu privire la unitatea Italiei și la fenomenul risorgimental de care este intim legată, nu se poate face în spațiul alocat prezentului articol. O analiză temeinică a prezenței acestor subiecte în scrisul istoric românesc din perioada avută în vedere implică trecerea în revistă a unor etape istoriografice distincte, a metodologiilor aferente, discutarea opțiunilor tematice și a rezultatelor investigațiilor istoricilor care au ilustrat acest segment al cercetării raporturilor româno-italiene. La nivel cantitativ și enumerativ, contribuțiile românești și italiene dedicate raporturilor reciproce, sunt repertoriate în lucrarea semnată de Veronica Turcuș, *Bibliografia istorică româno-italiană*, a cărei citare o considerăm obligatorie pentru tema abordată în materialul de față³. În ceea ce ne privește, dorim să surprindem trăsăturile principale ale receptării unificării Italiei în istoriografia

³ Veronica TURCUȘ, *Bibliografia istorică româno-italiană: (bibliografie selectivă): evoluția publicațiilor istorice româno-italiene pâna în 1996*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1997.

română din secolul al XX-lea, să reliefăm principale tipuri de abordare dedicate subiectului, etapizarea cercetării acestuia în cadrul scrisului istoric românesc din perioada avută în vedere, precum și principalele condeie care au ilustrat această direcție de cercetare.

Astfel, ca un prim aspect de factură generală, trebuie spus că interesul pentru Italia, pentru Risorgimento și unificarea statală a peninsulei, a fost influențat de ritmurile de evoluție internă ale istoriografiei românești, de fazele și etapele pe care le-a traversat din a doua jumătate a secolului al XIX-lea până la final de secol XX și nu în ultimul rând, de cât de mult a fost marcat scrisul istoric de condiționări de natură ideologică și politică. O primă etapă a istoriografiei românești din perspectiva receptării fenomenului care ne interesează este cuprinsă, astfel, între încheierea Risorgimento-ului italian prin unificarea statală, primele decenii ale celei de a doua jumătăți a secolului al XIX-lea și Primul Război Mondial. Este o perioadă în care abordările românești în direcția temei Risorgimento și a încheierii acestui proces sunt puternic marcate de evenimentele în sine, înfăptuirea unității politice românești și respectiv italiene. Discursul istoric românesc din această perioadă este marcat în mod evident de filonul romantic al mișcării risorgimentale și de ideologia acesteia. Discursul istoric din abordările românești dedicate subiectului despre care discutăm se situează, în mod frecvent, în prelungirea discursului politic. În mod inevitabil, scrisul istoric românesc despre unificarea Italiei are un caracter triumfalist și celebrativ, în măsura în care prezintă unificarea politico-statală a peninsulei ca pe un deznodământ fericit al unor aspirații politice mai vechi sau ca pe un proiect politic dus la bun sfârșit. În această atmosferă generală de receptare a subiectului, istoriografia românească ia act de împlinirea în anul 1911 a unei jumătăți de veac de la unificarea Italiei. Între producțiile istoriografice reprezentative ale acestui moment se înscrie lucrarea sem-

nată de Nicolae Iorga, *Breve storia dei rumeni*, redactată din perspectiva relațiilor speciale dintre români și italieni de-a lungul secolelor până la încheierea fenomenului risorgimental prin unificarea statală⁴. Receptarea unificării italiene în istoriografia românească a acestei etape produce așadar texte angajate, nelipsite de un anume caracter militant, vizibil marcate de evoluțiile politice relevante ale fenomenului risorgimental. Nu în ultimul rând, pentru a mai menționa un exemplu al întâlnirii dintre istoriografie și politică, abordările istorice românești de până la Primul Război Mondial subliniază necesitatea definitivării, în ambele cazuri, român și italian, a unificării statele, prin încorporarea în cuprinsul celor două state a teritoriilor locuite de conaționaliși aflate sub stăpâniri străine: regiunea Terentino-Alto Adige pentru Italia, respectiv, Transilvania pentru români.

Perioada interbelică aduce un incontestabil progres al studiilor istorice și filologice românești privitoare la Italia, sub aspect cantitativ și calitativ deopotrivă. Nu numai că se înmulțesc în mod substanțial abordările în direcția unor problematici de această factură, ci asistăm și la instituționalizarea studiilor româno-italiene, apar institute de cercetare și publicații angajate în această direcție. Risorgimento și unificarea statului italian reprezintă o temă, alături de multe altele, abordate de partea română, dintr-o plajă foarte largă de subiecte de interes ale culturii românești din epocă, precum antichitatea romană, arta Renașterii, raporturile românilor cu Sfântul Scaun ș. a. m. d. Interesul românesc pentru cultura și istoria italiană în anii interbelici n-a fost prea mult influențat, în sensul unei eventuale diminuări cantitative a abordărilor, de evoluțiile relațiilor politice bilaterale, de faptul că Italia devenită fascistă s-a integrat în

⁴ Nicolae IORGA, *Breve storia dei Rumeni con speciale considerazione delle relazioni coll'Italia; pubblicata in occasione delle feste del Cinquantenario italiano, omaggio di un popolo fratello ed amico; da parte della „Lega di cultura” Rumena*, Tip. Neamul Românesc, Vălenii-de-Munte, Bucurest, 1911.

tabără țărilor revizioniste, contestatare a ordinii internaționale statornicite prin Tratatul de la Versailles, înscriindu-se așadar pe o dimensiune de politică externă contrară intereselor României. Istoricii români publică studii referitoare la Risorgimento și la personalitățile exemplare ale fenomenului, între care se disting Mazzini și Garibaldi, la similitudinile și diferențele existente între cele două fenomene risorgimentale, românesc și italian. Istorici ca Nicolae Iorga⁵ și Gheorghe I. Brătianu⁶, dar și italieniști de prestigiu ai epocii, precum Alexandru Marcu⁷ și Claudiu Isopescu⁸, se numără printre autorii unor texte cu grad ri-

⁵ Nicolae IORGA, „Legăturile cu aliații noștri: Franța, Italia, Rusia, Anglia, Serbia, Muntenegru, Belgia și ceilalți”, în: *Calendarul Neamului Românesc* (1917), pp. 25–55; Nicolae IORGA, „Rapporti politici tra l’Italia e la Romania (Appunti)”, în: *L’Europa Orientale*, III, IX–X–XI (1923), pp. 519–523; Nicolae IORGA, „Un apôtre italien del’entente carpatho-balcanique, Marc’ Antonio Canini”, în: *Academie Roumaine. Bulletin de la Section Historique. Publication trimestrielle*, XVII (1930), pp. 102–113; Nicolae IORGA, „Marcantonio Canini e il primo Principe della Romania unita”, în: *Atti del I... Congresso di Storia del Risorgimento Italiano*, XXIV (1941), p. XXI–XXVIII.

⁶ Giorgio BRĂTIANU, „L’Italia e la Romania nella realizzazione della loro unità nazionale”, Bucurest, 1940.

⁷ Alexandru MARCU, „Romanticii italieni și românii (Note). Ședința din 9 Maiu 1924”, în: *Memoriile secțiunii literare Academia română. V. Alecsandri și Italia V. Alecsandri și Italia*, Cultura Națională, București, 1924; Alexandru MARCU, *Un prieten uitat: G. V. Ruscalla*, Socec, București, 1928; Alexandru MARCU, *Cavour și unirea Principatelor. Extras din „Omagiul Ramiro Ortiz”*., Tip. „Oltenia”, București, 1930; Alexandru MARCU, *Conspiratori și conspirații în epoca renașterii politice a României (1848-1877)*, Cartea Românească, București, 1930; Alexandru MARCU, „V. Alecsandri și Italia”, în: *Academia Română. Memoriile secțiunii literare*, III, 3 (1924); Alexandru MARCU, *O legiune italiană în Transilvania (1849)*, Cartea Românească, Cluj-Napoca, 1935; Alexandru MARCU, *Simion Bărnuțiu, Al. Papiu Ilarian și Iosif Hodoș la studii în Italia. Cu documente inedite*, M. O. și Imprimeriile Statului-Imprimeria Națională, București, 1935..

⁸ Claudio ISOPESCU, *Il poeta Giorgio Asachi in Italia; contributo alla storia dei rapporti culturali tra l’Italia e la Romania nell’Ottocento.*, R. Giusti, Livorno, 1930; Claudio ISOPESCU, *Il viaggiatore transilvano Ion Codru Dră-*

dicat de relevanță, privitoare la relațiile politice româno-italiene în perioada Risorgimento și a finalului acesteia. Statul italian însuși a dorit sistematic să stimuleze acest interes al părții române, făcând din aceasta un obiectiv concret al diplomației sale culturale pe direcția Bucureștiului. După cum arată o lucrare recentă, foarte bine realizată de altfel, a lui Stefano Santoro, dedicată politicii și propagandei culturale italiene în țările Europei Central-Orientale dintre cele două războaie mondiale, Italia avea un concurent acerb și foarte bine plasat în peisajul cultural românesc al vremii, Franța, o țară a cărui prestigiu și influență era greu de surmontat în România⁹. Odată cu cedările teritoriale din vara anului 1940 și cu anularea în acest fel a garanțiilor franceze privind securitatea frontierelor românești, politica de alianțe a României se orientează radical în raport cu direcțiile sale tradiționale din cele două decenii interbelice și devine aliată a Italiei, Germaniei și a celorlalte țări din axa Roma-Berlin. Abia în această nouă ipostază influența Italiei pe plan cultural va crește, în raport cu prezența franceză, la nivelul societății românești. Fără ca studiile despre evoluția mișcării risorgimentale încheiate prin unificarea Italiei să se fi înmulțit spectaculos în noile condiții, tema va căpăta o dimensiune în plus care va consta într-o pronunțată semnificație propagandistică. Discursul oficial practicat în România perioadei 1940-1944, pare să se fi contaminat de felul în care fascismul italian instrumentaliza propagandistic Ri-

gușanu e l'Italia, Anonima Romana Editoriale, Roma, 1930; Claudio ISOPESCU, *Lo scrittore romeno Aron Densusianu e l'Italia: Memoria letta alla R. Accademia di archeologia Lettere e Belle arti di Napoli nell'adunanza del 14 gennaio 1936 XIV*, Napoli, 1936; Claudiu ISOPESCU, *La stampa periodica romeno-italiana in Romania e in Italia*, Istituto per l'Europa orientale, Roma, 1937; Claudio ISOPESCU, „Italia e Romania unite nella lotta per la loro indipendenza”, în: *Termini*, III (1938), pp. 425–426.

⁹ Stefano SANTORO, *L'Italia e l'Europa orientale: diplomazia culturale e propaganda 1918-1943*, F. Angeli, Milano, 2005, pp. 107–122, 225–235, 355–374.

sorgimento, punându-l pe Duce în aceeași galerie glorioasă de părinți ai Italiei moderne cu Mazzini, Garibaldi, Victor Emanuel¹⁰.

Receptarea fenomenului ales spre studiu în istoriografia și pe un plan mai general în cultura și în conștiința românească a fost, așadar, influențată de relațiile politice dintre România și Italiași a purtat amprenta evidentă a epocilor și a regimurilor politice care s-au succedat, în desfășurarea secolelor al XIX-lea și al XX-lea. Așa au stat lucrurile, în mod inevitabil și cu perioada imediat următoare celui de al Doilea Război Mondial, în care direcțiile de politică externă și de strategie culturală ale României s-au îndepărtat de Italia, pe fondul izolării țării noastre în raport cu foștii săi parteneri de dialog cultural, de marea cultură occidentală și a replierii sale spre lumina care, nolens-volens, venea de acum de la Răsărit! Anii '50, „obsedantul deceniu”, al stalinizării, a semnat pentru România abandonarea dramatică a relațiilor sale tradiționale cu Europa occidentală. Primul deceniu postbelic înseamnă pentru relațiile culturale româno-italiene și pentru preocupările românești legate de Italia un adevărat blocaj, marcat într-un mod simbolic prin închiderea celor două institute românești de la Veneția și Roma, precum și printr-o diminuare sensibilă cantitativ a studiilor istorice, de filologie și de artă referitoare la Italia.

Din anii șazeci ai secolului al XX-lea lucrurile vor începe să se remedieze, odată cu recuperarea, limitată și controlată ce e drept, de către național-comunismul promovat de regimul Ceaușescu, a unor coordonate și dimensiuni naționale ale culturii românești. În acest context se realizează

¹⁰ S. SANTORO, *L'Italia e l'Europa orientale*, pp. 107–122, 225–235, 355–374; Ana Maria STAN, „Rivalità culturali franco-italiane in Romania nei primi anni della seconda guerra mondiale”, în: *Războiul și societatea în secolul 20: Lucrările sesiunii italo-române Cluj-Napoca - Arcalia, 6-8 mai 2005*, Gheorghe MANDRESCU, Giordano ALTAROZZI (eds.), Accent, Cluj-Napoca; Roma, 2007, pp. 235–266.

un reviriment al studiilor de italianistică, precum și o normală și deziderabilă revenire a atenției istoricilor români înspre Risorgimento și înspre relațiile politice dintre Italia unificată și statul român din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Printre istoricii români care au ilustrat această nouă direcție de interes pentru Italia modernă se numără Dan Berindei,¹¹ actualmente vicepreședinte al Academiei Române, care a publicat în anii '70 și '80 cu deosebire, numeroase studii referitoare la personalitățile mișcării risorgimentale, la analogiile dintre unificarea Italiei și formarea statului român modern, precum și la imaginea unificării peninsulei în presa românească a epocii. Această plajă de preocupări a fost ilustrată de asemenea, chiar dacă într-un mod mai degrabă ocazional și conjunctural, de istorici ca Ștefan Pascu¹², Andrei Oțetea¹³, Vasile Maciu și Teodor Bug-

¹¹ Dan BERINDEI, „La lutte pour l'unité de l'Italie reflétée dans la presse des Principautés Unies (1859/1860)”, în: *Revue Roumaine d'Histoire*, II, 1 (1963), pp. 101–114; Dan BERINDEI, „Rapports italo-roumains dans le domaine du journalisme pendant la période du Risorgimento”, în: *Revue Roumaine d'Histoire*, 10, 2 (1971), pp. 313–328; Dan BERINDEI, „La libération de Rome reflétée dans la presse progressiste de Bucarest (1870)”, în: *Revue Roumaine d'Histoire*, 11, 3 (1972), pp. 439–446; Dan BERINDEI, „Giuseppe Garibaldi în ansamblul relațiilor risorgimentale italo-române”, în: *Revista de Istorie*, 35, 10 (1982), pp. 1116–1123; Dan BERINDEI, „Constitution d'Etats nationaux au XIXesiècle (Italie, Roumanie et Allemagne). Paralleleshistoriques”, în: *Revue Roumaine d'Histoire*, 24, 1–2 (1985), pp. 83–99; Dan BERINDEI, „Il radicale romeno Constantin A. Rosetti e il Risorgimento italiano”, în: *Liberazione d'Italia nell'opera della massoneria* (1990), pp. 113–132.

¹² Ștefan PASCU, „La Romania e l'Italia e la creazione del loro stato nazionale unitario”, în: *Balcanica*, III, 2 (1984), pp. 42–58.

¹³ Andrei OȚETEA, „L'établissement de la Légation napolitaine à Constantinople (1740)”, în: *Académie Roumaine. Bulletin de la Section Historique*, XV (1929), pp. 53–72; Andrei OȚETEA, *Contribution à la question d'Orient: esquisse historique, suivie de la correspondance inédite des envoyés du Roi des Deux-Siciles à Constantinople (1741-1821)*, Cultura Națională, Bucarest, 1930; Andrei OȚETEA, „Il Risorgimento e l'Unione dei Principati danubiani”, în: *Atti del Convegno internazionale sul tema: Il Risorgimento e l'Europa: (Roma, 28-31 ottobre 1961)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1964.

nariu¹⁴, a căror interese constante de cercetare științifică erau departe de zona relațiilor româno-italiene. Încep de asemenea să se organizeze, în această perioadă, colocvii italo-române care ating, între altele și teme referitoare la Risorgimento. Un loc special în studiile istorice privind Italia și raporturile italo-române, a fost ocupat de Ștefan Delureanu, care și-a început cercetările în perioada regimului comunist și a continuat după 1989, ilustrând unul dintre cele mai performante șantiere de cercetare din istoriografia română actuală pe problematici de istorie italiană; dintre scrierile profesorului Delureanu se impun a fi menționate cărțile referitoare la receptarea lui Mazzini și Garibaldi printre români, la relațiile dintre Risorgimento italian și mișcarea politico-națională românească din secolul al XIX-lea, alături de multe altele¹⁵.

Perioada care a urmat abolirii regimului comunist din România a însemnat de partea română un efort semnificativ de revenire deplină la normalitate și pe zona relațiilor culturale și științifice româno-italiene. În această ordine de idei, dorim să menționăm printre inițiativele concretizate în ultimele două decenii, reluarea programelor de burse de cercetare la institutele românești de la Roma și Veneția, fondarea a două publicații, „Annuario” și „Quaderni”, pe lângă Institutul Român de Cultură și Cercetare

¹⁴ Vasile MACIU, Teodor BUGNARIU, „La lotta per l’unità del popolo romeno e l’unità d’Italia”, în: *Problemi dell’unità d’Italia: atti del 2. Convegno di studi gramsciani tenuto a Roma nei giorni 19-21 marzo 1960*, Editori riuniti, Roma, 1962, pp. 213–245; Vasile MACIU, Teodor BUGNARIU, „Lupta poporului român pentru Unire și Unirea Italiei”, în: *Studii*, 14, 1 (1961), pp. 129–150.

¹⁵ Dintre lucrările profesorului Delureanu, a se vedea (selectiv): Ștefan DELUREANU, *Garibaldi între mit și istorie*, Paideia, București, 2007; Ștefan DELUREANU, *Italia și România spre unitatea națională: un secol de istorie paralelă (1820-1920)*, Paideia, București, 2010; Ștefan DELUREANU, *Mazzini și românii în Risorgimento*, Paideia, București, 2006; Ștefan DELUREANU, *Risorgimento italiano e Risorgimento romeno*, La Città del Sole – Istituto per gli Studi filosofici, Napoli, 2005.

Umanistă din Veneția, extinderea studiilor de italianistică în cadrul centrelor universitare tradiționale ale României, București, Iași și Cluj, precum și la Timișoara și Craiova, înființarea institutelor culturale italiene în unele dintre aceste orașe, multiplicarea semnificativă a traducerilor în și din limba italiană ș. a. m. d. În ceea ce privește studierea fenomenului risorgimental în istoriografia românească, trebuie menționată continuarea unor preocupări ilustrate și înainte de 1989, precum cele ale istoricilor Dan Berindei și Ștefan Delureanu, precum și conturarea unui șantier de cercetare inițiat pe lângă Universitatea din București de profesorul Ion Bulei și de elevul acestuia Rudolf Dinu¹⁶, iar la Institutul „Nicolae Iorga” al Academiei Române din București menționăm studiile semnate de Raluca Tomi¹⁷. O noutate importantă pe zona receptării fenomenului risorgimental în istoriografia românească, precum și pe aceea a studierii relațiilor politico-diplomatice dintre statele unificate român și italian în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea, este dată de interesul pentru publicarea de izvoare, corespondență diplomatică, direcție care a dat deja rezultate semnificative și care este ilustrată de preocupările colegilor de la București deja menționați, Rudolf Dinu și Ion Bulei. În acest context al interesului istoriografiei românești pentru Italia se pot încadra și abordările referitoare la raporturile cu Sfântul Scaun, preliminate de lucrările lui Ion

¹⁶ Rudolf DINU, Ion BULEI (eds.), *35 de ani de relații italo-române, 1879-1914: documente diplomatice italiene*, Univers Enciclopedic, București, 2001; Ion BULEI, Rudolf DINU, *La Romania nella grande guerra: documenti militari e diplomatici italiani, 1914-1918*, Editura Militară, București, 2006; Rudolf DINU, *Studi Italo-Romeni: diplomazia e società: 1879-1914*, Editura Militară, București, 2009.

¹⁷ Cităm selectiv următoarele titluri: Raluca TOMI, „Lorenzo Valerio și românii (1835-1849)”, în: *Revista Istorică*, VII, 11-12 (1996), pp. 821-828; Raluca TOMI, „Histoire de la Maison de commerce Pedemonte et fils”, în: *Historical Yearbook*, III (2006), pp. 111-134; Raluca TOMI, „Imigrația italiană în spațiul românesc: italienii din Galați și Ismail (1834-1876)”, în: *Revista Istorică*, XIX, 3-4 (2008), pp. 215-238.

Dumitriu-Snagov¹⁸, cultivate în special de istoricii de la Cluj, orientați spre astfel de problematici de către profesorul Nicolae Bocșan¹⁹. Raporturile românilor și în special ale Bisericii Greco-Catolice transilvane cu papalitatea, deși se circumscriu în principal spațiului istoriei ecleziastice, studiul acestora poate să revendice cu drept cuvânt un loc și în peisajul istoriografiei italo-române deoarece contactul românilor cu structurile instituționale și școlare la Sfântul Scaun a fost, cu deosebire în epoca modernă, o poartă deschisă spre zona culturii italiene, a italianității în general.

Receptarea problematicei unității italiene în istoriografia românească a cunoscut și ea o evoluție în timp, din a doua

¹⁸ I DUMITRIU-SNAGOV, *La Saint-Siège et la Roumanie moderne, 1850-1866*, Universită Gregoriana Editrice, Roma, 1982; Ion DUMITRIU-SNAGOV, *Le Saint-Siège et la Roumanie moderne, 1866-1914*, Ed. Pontificia universită gregoriana, Roma, 1989; Ion DUMITRIU-SNAGOV, *România în diplomația Vaticanului: 1939-1944*, Europa Nova, București, 1999; Ion DUMITRIU-SNAGOV, *România și Vaticanul: relații diplomatice 1918, s.n.*, București, 1993.

¹⁹ Dintre lucrările mai relevante de istorie ecleziastică, elaborate de istorici clujeni în ultimele două decenii, menționăm: Șerban TURCUȘ, *Sfântul Scaun și românii în secolul al XIII-lea*, Editura Enciclopedică, București, 2001; Nicolae BOCȘAN et alii, *Biserica Română Unită la Conciliul Ecumenic Vatican I (1869-1870)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001; Ana Victoria SIMA, Vasile RUS, *Vizitele nunțiilor apostolici vienezi în Transilvania: 1855-1868*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003; Ion CÂRJA, Antonello BIAGINI, *I romeni e la Santa Sede: miscellanea di studi di storia ecclesiastica*, Scriptorium, Bucarest, 2004; IOAN VANCEA DE BUTEASA et alii, *Correspondență cu Sfântul Scaun: (1865-1890)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2007; Ioan SZABÓ et alii, *Episcopul Ioan Szabó și Sfântul Scaun: corespondență 1874-1910*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2007; Ioana Mihaela BONDA, *Mitropolia Română Unită în timpul păstoririi lui Alexandru Șterca Șuluțiu (1853-1867)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008; Ion CÂRJA, *Biserică și societate în Transilvania în perioada păstoririi Mitropolitului Ioan Vancea: 1869-1892*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2007; Cecilia CÂRJA, *Românii greco-catolici și Episcopia de Hajdúdorog 1912: contribuții documentare*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009; Nicolae BOCȘAN et alii (eds.), *Identități confesionale în Europa Central-Orientală: (secolele XVII-XXI): lucrările colocviului internațional din 14-17 noiembrie 2007*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009.

jumătate a secolului al XIX-lea până spre final de secol XX, în sensul în care asistăm la o schimbare a tipului de abordare pe direcția acestui subiect. Astfel, dacă în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea și chiar în anii interbelici, problematica risorgimentală italiană a putut fi obiect de interes nu doar pentru istorici, în sensul tehnic, restrâns, al cuvântului, ci și pentru filologi, Risorgimento putând fi inclus în ceea ce cu un termen general se defineau drept „studii de italianistică”, paradigma de cercetare a studiilor italo-române care prinde contur începând din anii '60 va separa mai bine studiile literare și artistice de cele de istorie politică italiană sau de istoria relațiilor politico-diplomatice. Astfel, dacă în perioada interbelică, filologi ca Alexandru Marcu sau Claudiu Isopescu au scris texte referitoare la personalitățile Risorgimento-ului sau la diferitele aspecte legate de unificarea Italiei, de după al Doilea Război Mondial până astăzi abordarea acestor teme va fi obiectul unor abordări specializate în sensul tratării aproape exclusive a acestora de către istorici.

Unificarea Italiei a fost, așadar, unul din subiectele importante, am putea spune, în peisajul cercetărilor românești din a doua jumătate a secolului al XX-lea până în prezent, interesate de relațiile româno-italiene. A fost o temă care a coabitat până la instrumentalizare cu factorul politic, a fost și continuă să fie o temă ce ilustrează foarte bine o mai veche maximă potrivit căreia „istoria este politică în trecut iar politica istorie în prezent”.

Perioada post-comunistă a pus România în situația de a extinde raporturile cu Italia, pe lângă relațiile politico-diplomatice și culturale tradiționale între cele două țări, revigorate în noul climat de după 1989, dimensiunea economică și fenomenul migratoriu au conferit o nouă dinamică relațiilor bilaterale româno-italiene. Această anvergură nouă a raporturilor italo-române se va reflecta și în preocupările istoriografice din ambele țări, existând, astfel, atât în România cât și mai ales în Italia, direcții de cercetare bine consoli-

date la această oră, centrate pe investigarea fenomenului migrației românești în Italia sau pe prezența economică, de dată mai veche sau mai recentă, a italienilor în România²⁰. În acest context al lărgirii ariei de interes reciproc, se înscriu și inițiative ale istoriografiei române referitoare la formarea statului național modern, a analogiilor existente între Risorgimento și mișcarea politico-națională a românilor de o parte și de alta a Carpaților. Astfel, printre primele lucrări pe această temă, care se publică după prăbușirea regimului comunist din România, figurează și volumul *Risorgimento. Italia e Romania 1859-1879. Esperienze a confronto*, dedicat paralelismelor dintre România și Italia în perioada risorgimentală²¹.

Colaborarea inaugurată în anul 2002 între Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca și Universitatea „La Sapienza” din Roma, reprezintă parteneriatul cultural-științific și istoriografic cel mai substanțial dintre toate inițiativele cu anvergură româno-italiană care s-au exprimat în ultimii douăzeci și trei de ani. Această colaborare a devenit una sistematică și instituționalizată prin organizarea unor colocvii anuale, succesiv, în Italia și în România, prin constituirea în același an, 2002, la Cluj-Napoca, a Institutului Italo-Român

²⁰ Vezi în acest sens: Anca STĂNGACIU, *Capitalul italian în economia românească între anii 1919-1939*, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2004; Anca STĂNGACIU, *Investiții și investitori italieni în România: 1919-1952*, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2006; Anca STĂNGACIU, *România în contextul integrării în structurile Uniunii Europene: relațiile economice româno-italiene*, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2007; Bernardo GASPARINI et alii, *Firmele italiene și România: delocalizări și localizări productive. Le imprese italiane e la Romania: delocalizzazioni e localizzazioni produttive*, Eikon, Cluj-Napoca, 2005.

²¹ Acest volum, Giulia LAMI (ed.), *Risorgimento: Italia e Romania: 1859-1879; esperienze e confronto*; [atti del Convegno Internazionale "Italia e Romania dal 1859 al 1879, Unità Nazionale e Politica Europea]. Milano, 2-3 luglio 1979, Anima, Milano, 1992., publică actele unui simpozion italo-român, desfășurat la Milano cu mulți ani în urmă, în 2-3 iulie 1979.

de Studii Istorice²² și publicarea unui anuar care a ajuns până în prezent la opt numere²³. Conținutul tematic al acestui anuar, de la apariția sa până în prezent, n-a neglijat analogiile de evoluție istorică dintre spațiul românesc și cel italian, nici fenomenul Risorgimento, făcând însă loc în paginile sale unei palete problematice mult mai diversificate; astfel, studiile care au văzut lumina tiparului în paginile acestei publicații, tratează aspecte precum: raporturile Stat-Biserică, relațiile românilor cu Sfântul Scaun, interferențe artistice româno-italiene, fenomenul migrației desfășurat între cele două țări în secolele XIX-XX, istoria comunismului, integrarea României în Uniunea Europeană, aspecte de istorie contemporană și recentă etc. Institutul Italo-Român de la Cluj împreună cu anuarul pe care îl publică, reprezintă o formă de colaborare istoriografică și culturală ce depășește în amploare colaborările românești cu alte țări, din ultimele două decenii, inclusiv cu spații culturale de care cultura română era apropiată în virtutea tradiției, așa cum este cazul Franței.

În proximitatea și în contextul stimulativ al relațiilor sistematice și instituționalizate dintre Roma și Cluj, au fost organizate la Accademia di Romania din Roma două colocvii cu participare româno-italiană, centrate în principal pe raporturile românilor cu Sfântul Scaun, pe fenomenul ecleziastic în general. Menționăm aceste două conferințe, dintr-o serie mai lungă de întâlniri științifice care au avut loc în contextul colaborării româno-italiene, instituționalizate în forma colaborării sistematice dintre cele două universități, „La Sapienza” din Roma și „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, deoarece perspectiva de istorie ecleziastică cu care au operat

²² Recent redenumit ca Institut de Studii Italo-Român.

²³ Primul număr al „Anuarului Institutului Italo-Român de Studii Istorice”/„Annuario dell’Istituto Italo-Romano di Studi Storici”, a apărut în 2004, iar cel mai recent, purtând numărul VIII/2011, are titlul ușor modificat, reflectând schimbarea denumirii Institutului: „Anuarul Institutului de Studii Italo-Român/Annuario dell’Istituto di Studi Italo-Romano”.

era una integratoare, cu includerea și a fenomenului național și a raporturilor Stat-Biserică²⁴.

Aniversarea a 150 de ani de la unificarea Italiei, în 2011, a prilejuit în istoriografia românească inițiative menite să marcheze importanța și semnificațiile momentului. Astfel, cea dintâi manifestare științifică dedicată aniversării a 150 de ani de statalitate italiană modernă, a avut loc în 10-12 decembrie la Bistrița, în organizarea universității clujene, a Muzeului Județean Bistrița-Năsăud, a Institutului Italian pentru Risorgimento-Grupul Extern Român și a altor instituții italiene și românești interesate. Volumul care cuprinde textele rezultate din comunicările prezentate la acest colocviu, înfățișează părți semnificative din ansamblul de preocupări românești și italiene dedicate problematicii risorgimentale²⁵. O importantă întâlnire științifică, dedicată aceluiași moment aniversar, a avut loc la București în 16-17 iunie 2011, în organizarea Ambasadei Italiei în România, a Institutului Italian de Cultură „Vito Grasso”, a Asociației Italiene de Studii privind Sud-Estul European, a Centrului Româno-Italian de Studii Istorice, în colaborare cu Universitatea București. Volumul rezultat în urma acestui colocviu, intitulat *Italia e Romania verso l'unità nazionale...*, coordonat de profesorul Francesco Guida, reprezintă cea mai recentă contribuție istoriografică româno-italiană dedicată unificării Italiei²⁶.

²⁴ În urma primului colocviu, desfășurat la Roma în 30 noiembrie 1999, s-a publicat volumul: Francesco GUIDA, *Etnia e confessione in Transilvania (secoli XVI-XX): atti del Convegno tenuto il 30 novembre 1999 presso l'Accademia di Romania in Roma*, Lithos, Roma, 2000. Al doilea colocviu a avut loc în 10-11 decembrie 2003, materialele prezentate au fost reunite în volumul colectiv I. CÂRJA, A. BIAGINI, *I romeni e la Santa Sede*.

²⁵ Coordonatele acestui volum sunt următoarele: Ion CÂRJA (ed.), *Unità nazionale e modernità nel Risorgimento italiano e romeno: atti del convegno internazionale in occasione dei 150 anni dell'Unità d'Italia (Bistrița, 10-12 dicembre 2010)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2011.

²⁶ Francesco GUIDA (ed.), *Italia e Romania verso l'unità nazionale: convegno di studi in occasione del 150 anniversario dell'unità d'Italia: 16-17 giugno 2011 Università di Bucarest*, Humanitas, București, 2011.

Căutând calea unității.
Reflecții pe marginea volumului
Catholiques et Orthodoxes: Les enjeux
de l'uniatisme. Dans le sillage de
*Balamand**

IOAN CHIRILĂ

Abstract: The approach of this study is the sphere of the Orthodox-Catholic dialogue and proposes an analysis of some ambiguous aspects of the Balamand Statement. In 1991 at Ariccia (near Rome) the Joint International Commission entrusted the preparation of a draft text to three joint sub-commissions and then to its joint coordinating committee. This Ariccia text would eventually be taken up at the Joint International Commission's seventh plenary session, where it formed the basis for the Commission's fourth and most agreed statement, "Unitism, Method of Union of the Past, and the Present Search for Full Communion". The plenary session took place at Balamand, Lebanon, in June 17-23, 1993. Even then, for a wide range of reasons, six out of fourteen Orthodox Churches did not send representatives. Since its appearance, the Balamand Statement has generated considerably more discussion, much of it quite passionate, than Joint International Commission's first three agreed statements. All this suggests that the issue of "unitism" remains a neuralgic point in Orthodox-Catholic relations.

* Studiul abordează sfera dialogului ortodoxo-catolic, propune o analiză a unor aspecte ambigue ale Documentului de la Balamand, urmărește momente din procesul de înstrăinare a Bisericii, și, în special în secolul XX, actele generatoare ale reconcilierii și ale împreună-mergerii înspre realizarea unității eclesiale.

The Balamand Statement is considered to be an act of church diplomacy or an act of maintaining and developing of an ecumenical attitude. It is not seen as an act which has a canonical strength or a dogmatic clarity. That's why its reception was extremely reduced, suspicion characterizing most of the Orthodox Churches. The study also follows moments from the gradual process of estrangement between East and West – that began in the first centuries of the Christian Era and continued through the Middle Ages – and analyses those acts from the 20th century that generated the process of Christian reconciliation

Keywords: Balamand Statement, Uniatism, ecclesiology, schism, brotherhood, ecumenism.

ÎN SFERA TEMATICĂ A DIALOGULUI ortodoxo-catolic a apărut, alături de teme de factură dogmatică ca: Taina Bisericii și a Sfintei Euharistii în lumina Sfintei Treimi (München, 1982), Credința, Tainele și Unitatea Bisericii (Bari, 1987), Taina Hirotoniei în structura sacramentală a Bisericii (Vallamo, 1988), tema: *Uniatismul*. La Freising (1990) se declarase că metoda de căutare a unității, care a fost numită *uniatism*, este respinsă întrucât nu este în conformitate cu tradiția comună a celor două Biserici („nous la rejetons comme méthode de recherche d'unité parce qu'opposée à la tradition commune de nos Eglises”). În 1991, a fost elaborat un memoriu preliminar la Ariccia care a fost asumat de sesiunea plenară a dialogului catolic-ortodox din 1993, fiind publicat și cunoscut sub numele de „documentul de la Balamand”. Dar la Balamand au lipsit multe dintre Bisericile Ortodoxe: Ierusalim, Serbia, Grecia, Bulgaria, Georgia, Cehia și Slovacia. Absența lor se datorează în special tensiunilor apărute între Biserica Ortodoxă și Bisericile Unite care dezvoltau acțiuni clar anti-ortodoxe sau din pricina unor situații interne problematice. Absența lor va îngreuna în chip evident receptarea documentului în mediul ortodox. Dar, dincolo de aceste absențe, există și o serie de ambiguități în Documentul de la Balamand, ambiguități care au făcut ca Bisericile Ortodoxe să fie rezervate în receperea sa.

Ambiguitățile documentului de la Balamand

Documentul este constituit din două părți, precedate de o introducere. În introducere (pp. 1-5) sunt invocate eforturile comune pentru căutarea unității, este invocată declarația de la Freising și este amintit documentul elaborat la Ariccia. Partea întâi este consacrată principiilor eclesiologice, iar partea a doua expune regulile practice. Analizând documentul, Michel Stavrou¹ scrie un studiu intitulat « Les "Ambigua" du document de Balamand pour sa reception du cote Orthodoxe » în care, cu o maximă luciditate, atrage atenția asupra unor locuri ce invocă chestiuni eclesiologice într-o formă vagă, insuficient de explicită.

Documentul de la Balamand este considerat ca fiind un act de diplomație bisericească ori un act de menținere și dezvoltare a unei atitudini ecumenice. Nu este privit ca un act încărcat de putere canonică sau de claritate dogmatică. De aceea, receptarea sa a fost extrem de redusă, suspiciunea caracterizând cele mai multe dintre Bisericile Ortodoxe. Și iată de ce:

Se afirmă faptul că izvorul căutării unității este rugăciunea Mântuitorului de dinainte de Patimi. Această rugăciune a rămas ca deziderat fundamental al întregii creștinătăți și a făcut ca, prin variate modalități, căutarea unității Bisericii să fie neîncetată. Apariția Bisericilor Orientale catolice, sub impulsul unor elemente exterioare, ca încercare de restabilire a unității cu Scaunul Romei, a creat o situație ce a devenit sursă de conflicte și de suferințe atât pentru ortodocși, cât și pentru catolici. Aceasta ne arată că metoda în sine a eșuat, deoarece diviziunea per-

¹ În volumul de prezentare a activității Comitetului mixt Catolic-Ortodox în Franța: COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, *Catholiques et orthodoxes: les enjeux de l'uniatisme: dans le sillage de Balamand*, Editions du Cerf, Paris, 2004, pp. 323-341..

sistă, iar conflictele nu s-au diminuat ci, din contră, s-au amplificat. Invocând declarația de la München (1982), autorii documentului afirmă: „...cele două Biserici se redescoperă ca Biserici surori, iar acest tip de apostolat misionar descris mai sus și care a fost numit *uniatism* nu poate fi acceptat nici ca metodă, nici ca model de căutare a unității pentru noi, pentru cele două Biserici”.

Paragraful 14 reprezintă una dintre afirmațiile fundamentale ale Balamandului: Biserica Catolică și Biserica Ortodoxă se recunosc mutual ca Biserici surori. Această afirmație ne amintește de mesajul istoric adresat de Papa Paul VI Patriarhului ecumenic Atenagora I: după o lungă perioadă de diviziune și de neînțelegere reciprocă, Domnul ne-a dăruit nouă să ne rescoperim ca Biserici surori. Acesta este un aspect extrem de pozitiv care, pentru mediul ortodox, înseamnă o întoarcere la perioada pentarhiei autentice, motiv pentru care unii ortodocși au receptat documentul ca fiind un exercițiu de retorică ecumenică sau ca fiind rezultatul unei situații de o încărcătură sentimentală extremă.

Documentul este privit în mediul ortodox ca având o suită de expresii de largă indeterminare, cum ar fi chestiunea recunoașterii responsabilității comune față de trupul mistic al lui Hristos sau chestiunea Bisericilor surori. Or, în viziunea noastră, trebuie să încercăm, noi, cei din amândouă Bisericile, să „căutăm o comuniune perfectă și totală care să nu însemneze nici absorbție, nici fuziune, ci recunoaștere și întâlnire în adevăr și dragoste”.

Iată ceea ce numește M. Stavrou „ambigua” Documentului de la Balamand: expresiile de largă indeterminare. Ele ar necesita o explicitare mai exactă extrasă din tezaurul comun al eclesiologiei și o suită de acte de renunțare la deciziile locale reciproc jignitoare și nefondate doctrinar-ecclesiologic. De aceea, în cele ce urmează, aș dori să stăruim puțin asupra a ceea ce putem numi: un mileniu de înstrăinări.

Mileniul înstrăinărilor

Ce însemnează înstrăinarea? Mi se pare că un răspuns foarte pertinent pentru această întrebare găsim în gândirea lui Heidegger. El zicea că înstrăinarea însemnează a „trece nepăsător pe lângă taine”-le celuilalt².

Aminteam mai sus de *Tomos Agapis*. În 1689, Dositei al Ierusalimului realiza, sub titlul *Tomos Agapis*, o colecție de texte polemice bizantine cu privire la ereziile latine. Iată că, în 1971, sub același titlu, apare un document cu un conținut de o altă natură, documentul referitor la ridicarea anatemei, rezultat al unei întâlniri personale, la Ierusalim, între papa Paul VI și patriarhul ecumenic Atenagora I, căreia i-au urmat o serie de vizite reciproce între Constantinopol și Roma. Atitudinile ce au urmat acestor evenimente au fost foarte variate: athoniții l-au exclus din diptice pe patriarh, iar cei favorabili i-ar fi ridicat statuie. De ce oare? Pentru că judecăm, foarte adesea, în criteriul subiectiv al lui *hic et nunc*. Și iată de ce spun aceasta: protagoniștii evenimentului au recunoscut unanim că actul de la 1054 nu era, în fapt, o schismă generată între cele două Biserici, ci că anatemele vizau doar persoanele în cauză, adică pe patriarhul Mihail Cerularie și pe cardinalul Humbert. Cum, de altfel, și gestul lor nu are imediat implicații sau nu presupune angajamente dogmatice ori de formă canonică, el este un eveniment ce încorporează în sine dorul după unitate exprimat în gest simbolic și, implicit, profetic. În declarația de ridicare a anatemei, 7 decembrie 1965, putem citi „între obstacolele care se găsesc pe calea dezvoltării de raporturi frățești de încredere și stimă între cele două Biserici se găsește și darul deciziilor, actelor și incidentelor penibile care au avut loc în 1054 prin sentința de excomunicare a patriarhului Mihail Cerularie și a celorlalte două personalități prin legații scau-

² Martin HEIDEGGER, *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, 1988, pp. 153–154. Ne-adevărul ca rătăcire.

nului roman, conduși de cardinalul Humbert, legați care au fost și ei obiect al sentinței analoge din partea patriarhului și a sinodului constantinopolitan... Dar astăzi, cu o judecată serenă și justă, putem spune că actele lor, și e important să recunoaștem, vizau propriile lor persoane și nu Bisericiile...". Într-adevăr, textul lui Humbert se referă la patriarh și la „partizanii prostiei”, nu la toți membrii Bisericii bizantine, pentru că, în același text, Humbert îl consideră pe împărat și pe cetățenii Constantinopolului ca fiind „foarte creștini și ortodocși”. Care este, în acest caz, natura și data schismei, se întreabă John Meyendorff ? Este ceea ce se dezvoltă în planul eclesiei celei una în secolele înstrăinării.

Încă din secolul IV, în planul vieții bisericești începe procesul de înstrăinare. În acest secol, se poate observa că lumea se polarizează din pricina teologiei trinitare și a divergențelor de ordin eclesiologic. Occidentul latin își atribuie o importanță particulară între scaunele apostolice și începe să prindă contur conștiința caracterului său petrin. Această înstrăinare va evolua progresiv, datorită influențelor generate de diferențele politice și culturale existente între cei doi poli și îndeosebi datorită interminabilelor controverse hristologice din Orient. Se ajunge, astfel, la schisma din perioada iconoclastă și, mai apoi, la conflictul dintre Nicolae I și Fotie. Aceasta va fi soluționată prin sinodul fotinian din 879-880, dar acest sinod nu a fost acceptat ca ecumenic, fiind urmat de alte acte de tip schismatic. Punctul culminant va fi atins în 1204, moment în care Roma creează structuri episcopale paralele, instalând la Constantinopol un patriarh latin. Momentul instalării schismei poate fi considerat a fi 1351 când patriarhul palamit nu acceptă ideea unirii pe considerente politice sau, mai bine spus, momentul Ferrara – Florența (1438-1439) unde are loc un sinod unionist eșuat.

Înstrăinarea se alungă prin recunoaștere, prin întoarcerea smerită la actele fondatoare ale Bisericii celei una. Vom prezenta în partea finală a materialului câteva exemple din ca-

drul întâlnirilor dintre Roma și Constantinopol în secolul XX. Totuși, e de datoria noastră să căutăm soluții pentru această nefirească rupere. Reiterând cele prezentate mai sus, observând cât de mult a fost implicat factorul politic în acele evenimente, îmi vine să amintesc de Francis Fukuyama cu celebra lui lucrare, *Marea ruptură*. El spune în chip clar că marea ruptură s-a realizat atunci când factorii externi au rupt mediul comunional și au generat puzderia individualităților, fapt care îl face să invoce necesitatea întoarcerii contemporaneității la religios³. John Meyendorff propunea recuperarea sinodului fotian ca al optulea sinod ecumenic, or, aceasta poate fi o soluție dacă este de comun acceptată. Totuși, aş mai adăuga ceva: asumarea de comun acord și transpunerea în viața Ecclesiei a celor șapte sinoade ecumenice, a sinodului fotian și a teologiei energiilor necreate.

Acestea au fost, succint, actele și momentele înstrăinării, urmele lor cuprind printre altele și un grad ridicat de suspiciune, de aceea Documentul de la Balamand nu s-a învrednicit de o recepție fericită din nicio parte. El poate fi un bun punct de plecare pentru regăsirea onestității atunci când vor fi explicitate locurile „ambigua”.

Din nou despre “ambigua” Balamandului.

Responsabilitatea comună și respingerea uniaticismului

Dacă se vorbește despre responsabilitatea comună și despre faptul că metoda și modelul uniatic este un eșec, atunci trebuie să urmeze cu necesitate o atitudine în plan eclesial conformă. Istoric, uniaticismul este un fenomen complex multiform care se reclamă în general de la aplicarea rezoluțiilor sinodului Ferrara-Florența, dar care-și găsește rădăcinile în

³ Francis FUKUYAMA, *Marea ruptură: natura umană și refacerea ordinii sociale*, trad. Liana V Alecu, Humanitas, București, 2011, pp. 11–75, 301–323.

pre-uniatismul din timpul cruciadelor, în actul de instaurare a ierahiei paralele latine în mediile general ortodoxe. Ce a însemnat uniația pentru Ucraina, Transilvania, Antiohia, Grecia, ce au în comun aceste evenimente? E foarte simplu de răspuns: în toate cazurile am asistat la o violare a eclesiologiei împărtășită de Orient și Occident pe parcursul primului mileniu creștin și o alterare a tradițiilor teologice și spirituale ale Bisericilor orientale. Paragraful 12 al Documentului respinge uniatismul ca metodă și model de unitate și totuși, unii catolici, și în primul rând greco-catolicii, îl consideră și-l interpretează ca fiind o judecată provizorie: uniatismul nu este un bun model de unitate pentru ortodocși, dar din perspectiva catolică ei au îmbunătățit situarea lor eclesiologică față de Roma, fiind considerați catolici de categoria a doua. Or, acest gen de atitudine nu poate decât să mențină suspiciunea și să stopeze dialogul, el nu este un act de asumare comună a responsabilității, ci le rămâne ortodocșilor doar să-i accepte prin iconomia dragostei creștine manifestată față de persoane și nu față de instituții eclesiale. Locul acesta rămâne o „ambigua”.

Chestiunea Bisericilor surori

Această afirmație a Documentului de la Balamand, cu toate premergerile sale din secolul XX, a stârnit reacții diferite. Ortodocșii din fostul bloc estic au văzut în ea o prelungire a sintagmei comuniste „popoare- frați” și au respins-o ca fiind utilizată din rațiuni emoționale mai mult decât din rațiuni dogmatice; alții, precum cei din Diaspora americană, au înțeles-o eronat, crezând că ea presupune o comuniune deplină a credinței și a tainelor. De aceea, credem potrivit a preciza câteva aspecte de ordin eclesiologic. Dacă plecăm de la documentul comun elaborat la München, putem spune că Biserica există în istorie ca Biserică locală, și de aceea vorbim despre Biserici utilizând pluralul. Din

perspectiva înțelegerii Euharistiei ca centru și ca punct de legătură cu Hristos – Preotul/Arhiereul care a dat acest mandat Apostolilor la Cina cea de Taină, atunci toate Bisericile sunt surori, o frățietate de tip cosangvin. Acest tip de frățietate a fost afirmat în secolul V, atunci când s-a realizat pentarhia, cu recunoașterea primatului Romei. După acest moment, a început perioada înstrăinării care a cumulat în sine diferențe atât în plan eclesiologic, cât și în planul sacramental-liturgic. Lor li se adaugă o serie de exprimări ale papilor prin care Roma se consideră Biserică mamă și administratoare a tuturor Bisericilor (Inocențiu III). Acestui gen de pretenții au răspuns patriarhul Ioan X Kamateros și Gherman II precizând că Biserica Romei se bucură de primat și de recunoaștere ca Biserică soră din partea ortodoxă, dar în limitele aceleași demnități - *protin os en adelphes*. Și în acest caz este nevoie să recunoaștem că „ambigua” încă persistă.

Pașii făcuți din 1965 până la 1993 și după

Lăsăm aici textele să vorbească. Astfel, în cadrul decretului *Unitatis Redintegratio*, din 21 noiembrie 1964, accentul este pus pe zona liturgicului care este un spațiu al unității date de „celebrarea euharistică în fiecare dintre aceste biserici (orientale)”, prin care Biserica lui Dumnezeu se zidește și crește și comuniunea dintre biserici se manifestă prin concelebrare⁴. Acest articol 15 precizează în continuare:

„Având în vedere faptul că aceste Biserici, deși separate, au sacrameinte și, înainte de toate, în virtutea succesiunii apostolice, Preoția și Euharistia, prin care ele sunt încă unite cu noi

⁴ „Unitatis Redintegratio, art. 15”, în: *Catholiques et orthodoxes: les enjeux de l'unitarisme: dans le sillage de Balamand*, Editions du Cerf, Paris, 2004, p. 344.

Căutând calea unității

prin legături foarte strânse, o anumită *communicatio in sacris*, în circumstanțele potrivite și cu aprobarea autorității eclesias-tice, nu este numai îngăduită, ci chiar recomandată”⁵.

Bisericile orientale sunt astfel repuse în drepturi, ca parte integrantă a istoriei și tradiției Bisericii creștine: „Cunoașterea, venerarea, conservarea și dezvoltarea patrimoniului liturgic și spiritual atât de bogat al Orientalilor este de cea mai mare importanță pentru păstrarea plenitudinii tradiției creștine și pentru realizarea reconcilierii creștinilor din Orient și Occident”⁶. În ce privește specificitățile de exprimare a conținuturilor teologice, s-a precizat faptul că, „ade-seori, aceste formulări teologice diferite sunt mai degrabă complementare decât opuse... Sfântul Conciliu declară că tot acest patrimoniu spiritual și liturgic, disciplinar și teologic, în diversele sale tradiții, face parte din catolicitatea și apostolicitatea Bisericii”⁷.

„Sfântul Conciliu reînnoiește ceea ce a fost declarat de conciliile anterioare precum și de pontifii romani, și anume că pentru a restabili sau a păstra comuniunea și unitatea *să nu se pună nici o greutate în plus în afară de cele ce sunt necesare* (F. Ap. 15,28), recomandă păstorilor și credincioșilor Bisericii catolice să rela-tioneze cu cei care nu mai sunt în Orient, ci trăiesc departe de țara lor, astfel încât colaborarea fraternă cu ei să crească în spi-ritul carității care exclude orice rivalitate și ceartă”⁸.

În aceeași zi a fost votat *Decretul cu privire la Bisericile orientale catolice*, în cuprinsul căruia expresia „Biserici surori”

⁵ „Unitatis Redintegratio, art. 15”, p. 345.

⁶ „Unitatis Redintegratio, art. 15”, p. 345.

⁷ COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, „Unitatis Redin-tegratio, art. 17”, în: *Catholiques et orthodoxes: les enjeux de l'uniatisme: dans le sillage de Balamand*, Editions du Cerf, Paris, 2004, p. 345.

⁸ COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, „Unitatis Redin-tegratio, art. 18”, în: *Catholiques et orthodoxes: les enjeux de l'uniatisme: dans le sillage de Balamand*, Editions du Cerf, Paris, 2004, p. 346.

nu apare ca atare, dar ideea poate fi subînțeleasă: „Bisericilor orientale în comuniune cu Scaunul apostolic al Romei le revine în mod special sarcina de a sprijini unitatea tuturor creștinilor și în special a creștinilor orientali.”⁹

Un moment deosebit de important a fost cel al retragerii anatemelor în 7 decembrie 1965. Iată câteva fragmente din documentul Papei Paul al VI-lea care subliniază ideea fraternității dintre Biserici:

„Din dorința de a înainta și mai departe în calea iubirii frățești care ne va putea conduce la unitatea desăvârșită, și de a suprima obstacolele care ar sta în calea realizării acesteia, în prezența episcopilor adunați în Conciliul ecumenic Vatican II, ne declarăm regretul față de cuvintele care au fost spuse și față de gesturile săvârșite în acel timp (al schismei) și cu care nu putem fi de acord. Dorim să ștergem din amintirea Bisericii sentința de excomunicare atunci pronunțată și de a o retrage, și vrem ca ea să fie dată uitării pentru totdeauna...”¹⁰

Textul vorbește în final despre iubirea creștină și despre fraternitatea creștină. În aceeași zi, patriarhul Atenagora spunea în Tomosul patriarhal, după ce vorbise despre dezvoltarea relațiilor fraterne: „Proclamăm astfel în scris faptul că anatema pronunțată în marea cancelarie a Bisericii noastre în anul mântuirii 1054, în luna iulie, este, începând din acest moment, eliminată din memoria Bisericii și din mijlocul ei, prin mila lui Dumnezeu”.¹¹ În răspunsul său la mesajul Pa-

⁹ COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, „Unitatis Redintegratio, art. 24”, în: *Catholiques et orthodoxes: les enjeux de l'uniatisme: dans le sillage de Balamand*, Editions du Cerf, Paris, 2004, p. 346.

¹⁰ COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, „Ambulate in dilectione”, în: *Catholiques et orthodoxes: les enjeux de l'uniatisme: dans le sillage de Balamand*, Editions du Cerf, Paris, 2004, p. 347.

¹¹ COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, „Tomosul patriarhal «Dumnezeu este iubire» al Patriarhului ecumenic Atenagora, din 7 decembrie 1965”, în: *Catholiques et orthodoxes: les enjeux de l'uniatisme: dans le sillage de Balamand*, Editions du Cerf, Paris, 2004, p. 347.

triarhului Atenagora cu prilejul viziei la Constantinopol, Papa Paul al VI-lea preciza: „Prin Botez, noi suntem una în Hristos (Gal. 3,28). În virtutea succesiunii apostolice, Preoția și Euharistia ne unesc în chip intim; participând la darurile pe care Dumnezeu le-a făcut Bisericii Sale, intrăm în comuniune cu Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt. Deveniți fii în Fiul (I In. 3,1-2), noi devenim în chip real și tainic frați unii cu alții. În fiecare biserică locală se petrece această taină a iubirii divine.”¹²

În cadrul *Tomos agapis*, s-a precizat prioritatea principală a lucrării Bisericilor: „Trebuie ca, de acum înainte, să facem eforturi de a restabili pretutindeni între clerul și credincioșii catolici și ortodocși o atitudine cu adevărat fraternă”¹³.

„În fapt, deși Bisericile Orientului și Occidentului s-au îndepărtat una de alta, ele nu s-au îndepărtat de comuniunea la taina omului-Dumnezeu Iisus și a Bisericii Sale divino-umane. Ne-am îndepărtat de iubirea reciprocă și astfel ne-a fost ridicat darul unei mărturisiri unanime a credinței în Hristos. Ne-a fost, de asemenea, ridicată binecuvântarea de a urca împreună la un același altar, instituit de Domnul cu puțin înainte de Patimile Sale, și de a ne împărtăși de o împărtășire desăvârșită și unanimă cu același Preacurat Trup și Preasfânt Sânge euharistic, chiar dacă nu am încetat să recunoaștem validitatea preoției apostolice a celuilalt și a tainei Dumnezeieștii Euharistii celebrate de acesta. [...] De aceea, suntem de acord cu Sanctitatea Voastră că trebuie să intensificăm comunitatea de viață eclezială a Orientului și a Occidentului, promovând o fraternitate adevărată și fermă la nivelul clerului și a poporului Bisericii romano-catolice și ortodoxe.”¹⁴

¹² COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, „Anno Ineunte”, în: *Catholiques et orthodoxes: les enjeux de l'uniatisme: dans le sillage de Balamand*, Editions du Cerf, Paris, 2004, p. 348.

¹³ COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, „Tomos agapis”, în: *Catholiques et orthodoxes: les enjeux de l'uniatisme: dans le sillage de Balamand*, Editions du Cerf, Paris, 2004, p. 350.

¹⁴ COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, „Tomos agapis”, p. 350.

Noul patriarh al Constantinopolului, Dimitrios I, în 1975, a decis crearea unei comisii teologice interortodoxe de dialog cu Roma și crearea unei comisii sinodale speciale în cadrul Patriarhatului ecumenic¹⁵. În aceeași perioadă, Papa Paul al VI-lea afirma: „Sfântul Duh ne-a luminat mințile și ne-a condus la vederea cu extremă luciditate a faptului că Biserica catolică și Biserica ortodoxă sunt unite printr-o comuniune atât de profundă încât îi lipsește foarte puțin pentru a atinge desăvârșirea care ar permite o celebrare comună a Euharistiei Domnului *care exprimă și realizează unitatea Bisericii (Unitatis Redintegratio, 2)*”¹⁶.

Cuvintele Papei Ioan Paul al II-lea rostite cu prilejul sărbătorii Sfinților Chiril și Metodiu, în 2 iunie 1985, sunt o sinteză fericită a direcției înspre care se îndreaptă Bisericele, având ca model ecumenic pe cei doi sfinți:

„Chiril și Metodiu sunt ca niște legături ale unității, sau ca o punte spirituală între tradiția orientală și tradiția occidentală care converg, una și cealaltă, în unica mare Tradiție a Bisericii Universale. Ei sunt pentru noi campioni și, în același timp, patroni ai efortului ecumenic al Bisericilor surori ale Orientului și Occidentului de a regăsi, prin dialog și rugăciune, unitatea vizibilă în comuniunea desăvârșită și totală, unitate care nu este nici absorbție, nici fuziune. Unitatea este întâlnirea în adevăr și în iubirea pe care ne-o dăruiește Duhul Sfânt”¹⁷.

Contrastant cu aceste exemple de deschidere spre dialog și spre restaurarea unei relații de fraternitate între Biserici a

¹⁵ COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, „Tomos agapis”, p. 351.

¹⁶ COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, „Papa Paul al VI-lea”, în: *Catholiques et orthodoxes: les enjeux de l'uniatisme: dans le sillage de Balamand*, Editions du Cerf, Paris, 2004, p. 352.

¹⁷ COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, „Enciclica Slavorum Apostoli, art. 27”, în: *Catholiques et orthodoxes: les enjeux de l'uniatisme: dans le sillage de Balamand*, Editions du Cerf, Paris, 2004, pp. 353–354.

fost momentul 2006 în care Papa a renunțat la titlul de Patriarh al Occidentului, marcând astfel respingerea ideii de frățietate între Biserici.

Concluzii

Am expus acest subiect, fără pretenții de exhaustivitate, din dorința de a regăsi în noi dorul după unitate, dar în același timp și dorința de onestitate în iubirea metanoică. Nu credem că o eclesiologie universalistă ar trebui să ne facă să renunțăm la eclesiologia euharistică. De aceea, noi propunem soluția enunțată mai sus: reasumarea hotărârilor dogmatice și canonice ale sinoadelor ecumenice, de ambele părți și în același mod; recunoașterea sinodului fotinian cu cele două puncte forte ca fiind al optulea sinod ecumenic și asumarea teologiei energiilor necreate în forma sa palamită. Din acest punct Bisericile vor dobândi același limbaj și vor putea desfășura dialogul fratern spre realizarea unității Cuvântului, înțeles acum ca trup mistic, ca Biserică.

Dedicăm aceste reflecții pe marginea celor două documente părintelui Ioan-Vasile Leb știind că PC Sa este un căutător și promotor al dialogului. Îi dorim ani mulți și fericiți într-o slujire dedicată găsirii unității, a fraternității și a iubirii iconomice.

Autocefalia Bisericii Ortodoxe din Ucraina din perspectivă panortodoxă¹

Viorel Ioniță

Abstract: This study examines the issue of the Ecumenical Patriarchate's recognition of autocephaly by the Ukrainian Orthodox Church on January 6, 2019. To this end, we will first address the evolution of pan-Orthodox discussions on Autocephaly and how it can be proclaimed. In the second part we will highlight the most important aspects of the process that led to the granting of Autocephaly Tomos on January 6, 2019, as well as its content. In the third and last part, based on the conclusions from the first two parts, we will formulate some suggestions that could be taken into account when defining an attitude as coherent as possible towards the church situation in Ukraine.

Cuvinte-cheie: Ukraine, Ecumenical Patriarchate, autocephaly, Tomos

IN PERSPECTIVA RECUNOAȘTERII SAU NU a statului de autocefalie acordat „Bisericii schismatice” din Ucraina de către Sanctitatea Sa Bartolomeu, Patriarhul Ecumenic, în ziua de 6 ianuarie 2019, acest statut trebuie mai întâi analizat din perspectiva felului cum a fost tratată tema „*Autocefalia și mo-*

¹ Acest material, elaborat în luna februarie 2019, a fost publicat în *Revista ART-Emis* în format electronic, iar acum a fost ușor revizuit de autor în vederea publicării lui în volumul omagial dedicat Părintelui Profesor Dr. Ioan-Vasile Leb.

dul ei de proclamare” la nivel panortodox, în procesul de pregătire a Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe, chiar dacă această temă a fost în final scoasă de pe ordinea de zi a acestui Sinod. La nivelul *Comisiei Interortodoxe Pregătitoare* a acestui Sinod s-a ajuns la adoptarea unor propuneri, care nu au autoritate normativă, dar au totuși o valoare teologică orientativă la nivel panortodox, căci au fost semnate la acel nivel, printre alții, și de reprezentanții Patriarhiei Ecumenice precum și de cei al Bisericii Ortodoxe Ruse. În acest sens propunem, în partea întâi, o prezentare a evoluției discuțiilor la nivel panortodox cu privire la tema *Autocefalia și modul ei de proclamare*. În partea a doua vom evidenția aspectele mai importante ale procesului care a dus la acordarea *Tomosului de autocefalie* din 6 ianuarie 2019, precum și conținutul acestuia. În a treia și ultima parte, pe baza concluziilor de la primele două părți vom formula câteva sugestii care ar putea fi luate în considerare la definirea unei atitudini cât mai coerente față de situația bisericească din Ucraina.

I. Dezbaterile pe tema *Autocefalia și modul ei de proclamare* la nivel panortodox

1.1. Această temă a fost inclusă pe lista temelor pentru Sfântul și Marele Sinod la prima *Conferință Panortodoxă Pre-sinodală*, desfășurată între 21-28 noiembrie 1976, la Centrul Ortodox al Patriarhiei Ecumenice de la Chambésy, Elveția, unde au fost reprezentate 13 Biserici Ortodoxe, absente fiind Bisericile din Georgia și respectiv din Albania². Reținem ca fapt divers faptul că delegația Patriarhiei Moscovei era condusă la această conferință de Mitropolitul Filaret de Kiev și

² Precizăm că între cele 13 Biserici prezente era inclusă și Biserica Ortodoxă a Finlandei, Biserică autonomă, căci participarea Bisericilor autonome a fost posibilă până în octombrie 2008, când Sinaxa Întâistătorilor Bisericilor Ortodoxe a hotărât ca pe viitor la întrunirile panortodoxe să participe numai Bisericile Ortodoxe Autocefale.

Galiția, „patriarhul schismatic de astăzi”. Președintele întrunirii a fost mitropolitul Meliton de Calcedon, iar secretar mitropolitul Damaskinos de Tranupolis. Delegația Bisericii Ortodoxe Române a fost condusă de vrednicul de pomenire Patriarhul Justin Moisescu, pe atunci în calitate de Mitropolit al Moldovei și Sucevei.³ Această conferință a aprobat lista celor zece teme de pe ordinea de zi a Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe, listă în care cea de a doua temă era: *Autocefalia și modul ei de proclamare*. Delegațiile prezente la această conferință au fost rugate să comunice Secretariatului de la Chambésy temele din lista celor zece pe care ele doresc să le studieze, iar apoi secretariatul să comunice fiecărei Biserici lista cu temele repartizate. Biserica Ortodoxă Română s-a angajat, împreună cu alte Biserici, să trateze următoarele 3 teme: 1. *Diaspora ortodoxă*; 2. *Autocefalia și modul ei de proclamare* și 3. *Autonomia și modul ei de proclamare*.⁴

1.2. Tema autocefaliei a fost discutată pentru prima dată la cea de a IV-a întrunire a *Comisiei Interortodoxe Pregătitoare a Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe*, care s-a în-

³ Viorel IONIȚĂ (ed.), *Hotărârile întrunirilor panortodoxe din 1923 până în 2009: spre Sfântul și Marele Sinod al Bisericii Ortodoxe*, Basilica, București, 2013, p. 97.

⁴ Antonie PLĂMĂDEALĂ, „O privire asupra pregătirii Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe”, în: *Orthodoxia*, XXIX, 2 (1977), p. 250.; În ședința de lucru a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, din 11-13 decembrie 1976, a fost prezentat raportul *Comisiei sinodale pentru afacerile externe* cu privire la prima Conferință Presinodală Panortodoxă, iar Sfântul Sinod a hotărât înființarea unei comisii teologice „a Bisericii Ortodoxe Române care, în termen de 3 luni, urmează să elaboreze cele trei teme repartizate Bisericii noastre de către Conferința presinodală panortodoxă pentru pregătirea Sfântului și Marelui Sinod. Comisia va fi alcătuită din: Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae (președinte), Pr. Prof. Dumitru Popescu; Prof. Iorgu Ivan, Protodiacon Prof. Ioan Floca, Pr. Prof. Ene Braniște, Pr. Prof. Ioan Rămureanu și Pr. Prof. Mircea Păcuraru. Celelalte 7 teme se repartizează celor două Institute teologice, care vor prezenta referate cu observații și propuneri asupra lor, în termen de 3 luni”; cfr. „Sesiunea ordinară a anului 1976 a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, XCV, 1-3 (1977), p. 218.

trunit la Centrul Ortodox de la Chambésy, între 7-13 noiembrie 1993. Președintele Comisiei a fost Mitropolitul Hrisostom de Efes, iar cu excepția Patriarhiilor de Ierusalim și a Georgiei toate celelalte Biserici Ortodoxe Autocefale au trimis reprezentanți; Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată la această întrunire de Mitropolitul Antonie al Transilvaniei însoțit de Pr. Prof. Dr. Ion Bria, în calitate de consultant. Pe ordinea de zi a acestei întruniri erau înscrise două din cele zece teme reținute pe lista Sfântului și Marelui Sinod și anume: 1. *Diaspora ortodoxă* și 2. *Autocefalia și modul ei de proclamare*. Comisia a elaborat și adoptat în unanimitate câte un proiect de text pentru fiecare din aceste teme. Cu referire la a doua temă a fost adoptat următorul text:

„Autocefalia și modul ei de proclamare. Text adoptat

Comisia interortodoxă pregătitoare, după ce a lucrat pe baza contribuțiilor Sfintelor Biserici Ortodoxe și pe baza raportului Secretarului pentru pregătirea Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe asupra problemei *Autocefaliei și a modului de proclamare a ei*, a examinat dimensiunile eclesiologice, canonice, pastorale și practice ale instituției autocefaliei în Biserica Ortodoxă și a ajuns la următoarele concluzii:

1. Instituția autocefaliei exprimă în chip autentic unul din aspectele fundamentale ale tradiției eclesiologice ortodoxe asupra raporturilor dintre Biserica locală și Biserica universală a lui Dumnezeu. Această legătură adâncă între instituția canonică a autocefaliei bisericești și învățătura eclesiologică ortodoxă privitoare la Biserica locală justifică atât sensibilitatea Bisericilor Ortodoxe autocefale locale față de reglementarea problemelor existente în ceea ce privește funcționarea corectă a instituției, cât și voința lor de a participa, prin contribuțiile lor, în caz de nevoie, la punerea în valoare a acestei instituții, în folosul unității Bisericii Ortodoxe.

2. Perihoreza între local(itate) și ecumenicitate/universalitate, fidelă eclesiologiei ortodoxe, determină raportul funcțional între organizarea administrativă și unitatea Bisericii. Avându-se în vedere aceasta, s-a constatat un acord total cu privire la locul instituției autocefaliei în viața Bisericii Ortodoxe.

3. S-a constatat un acord total în ceea ce privește condițiile canonice pe care le cere proclamarea autocefaliei unei Biserici locale, adică: consimțământul și acțiunea Bisericii-mame, obținerea consensului panortodox și rolul Patriarhiei Ecumenice și al celorlalte Biserici autocefale în procedura de proclamare a autocefaliei. Conform acestui acord:

a) Biserica-mamă, care primește o cerere de autocefalie din partea unei regiuni bisericești care depinde de ea, evaluează dacă condițiile eclesiologice, canonice și pastorale sunt îndeplinite pentru acordarea autocefaliei. În cazul în care Sinodul local al Bisericii-mame, ca organ bisericesc suprem, își dă consimțământul față de cererea ce i s-a adresat, atunci Sinodul supune propunerea sa asupra acestui subiect Patriarhiei Ecumenice pentru obținerea consensului panortodox. Patriarhia Ecumenică informează celelalte Biserici autocefale locale.

b) Patriarhia Ecumenică, potrivit practicii panortodoxe, comunică, prin scrisoare patriarhală, toate amănuntele cu privire la numita cerere și cere exprimarea consensului panortodox. Consensul panortodox se exprimă prin hotărârea unanimă a sinoadelor Bisericilor autocefale.

c) Exprimând consimțământul Bisericii-mame și consensul panortodox, Patriarhul Ecumenic proclamă oficial autocefalia Bisericii care a cerut-o, prin publicarea unui *Tomos* patriarhal. *Tomos*-ul este semnat de Patriarhul Ecumenic. Este de dorit ca el să fie co-semnat de Primații Bisericilor autocefale, dar trebuie, în orice caz, semnat de către Primatul Bisericii-mame.

4. Biserica locală proclamată autocefală este integrată în comuniunea Bisericilor autocefale ca membră și întreg aparte și se bucură de toate privilegiile canonice, consacrate prin practica panortodoxă (diptice, comemorare, relații interortodoxe etc.).

Notă:

Conținutul paragrafului 3c a fost retrimis pentru o examinare complementară la următoarea *Comisie Interortodoxă Pregătitoare* care va căuta să obțină consensul Bisericilor Ortodoxe

locale asupra acestei probleme, completând astfel lucrarea sa asupra acestei teme.

Urmează semnăturile reprezentanților Bisericilor participante.”⁵

1.3. Tema autocefaliei a fost repusă în discuție la cea de a V-a întrunire a *Comisiei Interortodoxe Pregătitoare pentru Sfântul și Marele Sinod*, desfășurată între 9-17 decembrie 2009, tot la Centrul Ortodox de la Chambésy, sub președenția Mitropolitului Ioan de Pergam, reprezentantul Patriarhiei Ecumenice. La această întrunire au fost reprezentate toate cele 14 Biserici Ortodoxe Autocefale, iar Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată prin IPS Arhiepiscop Ciprian al Buzăului și Vrancei, pe atunci în calitate de Episcop Vicar Patriarhal, însoțit de subsenatul în calitate de consultant. Temele înscrise pe ordinea de zi a acestei întruniri erau cele trei rămase nefinalizate din lista celor 10 adoptate în anul 1976 și anume: *Autocefalia*, *Autonomia* și *Dipticele*. Cu privire la *Autocefalie*, comunicatul final, semnat la data de 17 decembrie 2009 de către președinte, menționează că această comisie „a examinat conținutul paragrafului 3.c., privind *Autocefalia și modul ei de proclamare*, transmis prezentei comisii de către reuniunea precedentă din 1993, pentru o examinare complementară și pentru căutarea consensului Bisericilor Ortodoxe locale. Acest paragraf se referă la proclamarea autocefaliei prin intermediul tomosului de autocefalie și la modul de semnare a acestuia. Comisia a fost de acord în unanimitate că:

„Exprimând consimțământul Bisericii mame și consensul panortodox, Patriarhul Ecumenic proclamă oficial autocefalia Bisericii solicitante și promulgă tomosul de autocefalie. Acest tomos este semnat de către Patriarhul Ecumenic, de către Prea Fericirile lor Primații Prea Sfintelor Biserici Orto-

⁵ Damaskēnos PAPANDREOU, *Sfântul și marele sinod al ortodoxiei: tematica și lucrări pregătitoare*, trad. Nicolae Dascălu, Trinitas, Iasi, 1998, pp. 173–175.

doxe, invitați pentru aceasta de către Patriarhul Ecumenic, adăugând la acesta împreună-mărturia lor prin aplicarea semnăturilor lor”⁶.

1.4. În vederea continuării procesului de pregătire a Sfântului și Marelui Sinod, Patriarhia Ecumenică a convocat cea de a VI-a întrunire a *Comisiei Interortodoxe Pregătitoare*, între 22-26 februarie 2011, tot la Centrul Ortodox de la Chambésy, la care au fost reprezentate toate cele 14 Biserici Ortodoxe Autocefale, președinția fiind exercitată tot de mitropolitul Ioan de Pergam, iar Biserica Ortodoxă Română fiind reprezentată de D-l dr. George Grigoriță, de la Cancelaria Sfântului Sinod. Sarcina acestei întruniri era de a completa studiul privind *Autocefalia și modul ei de proclamare*, prin clarificarea problemei semnării tomosului de autocefalie⁷, precum și aceea de a studia problema dipticelor ortodoxe. Potrivit comunicatului oficial publicat la sfârșitul acestei întruniri, respectiv în ziua de 26 februarie 2011, în legătură cu prima temă nu s-a ajuns la unanimitate, aceasta „rămâne încă odată în suspens”, respectiv așa cum a fost cazul la întrunirea precedentă a Comisiei Interortodoxe Pregătitoare din decembrie 2009. După metodologia Conferințelor Panortodoxe Presinodale, adoptată în anul 1986 la cea de a III-a astfel de conferință, în care era prevăzută și metodologia Comisiilor Interortodoxe, textele adoptate prin unanimitate la nivelul acestor conferințe rămâneau neschimbate și dacă erau complete se înaintau proximei Conferințe Panortodoxe Presinodale. În acest sens, varianta textului despre autocefalie adoptat în decembrie 2009 era acceptată, dar nu putea fi înaintată căci lipsea unanimitatea cu privire la paragraful privind modalitatea de semnare a tomosului de autocefalie.

⁶ V. IONIȚĂ (ed.), *Hotărârile întrunirilor panortodoxe din 1923 până în 2009*, p. 130.

⁷ <http://www.orthodoxie.com/actualites/europe/chambesy-fin-des-travaux-de-la-commission-preparatoire-inter-orthodoxe> (30.07.2012)

1.5. Urmare hotărârii *Sinaxei Întâistătătorilor Bisericii Ortodoxe Autocefale*, din 6-9 martie 2014, a fost constituită o *Comisie Interortodoxă Specială pentru pregătirea Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe*, care s-a întrunit de trei ori cu scopul de a revizui unele teme și de a le pregăti pentru adoptare la o următoare Conferință Panortodoxă Presinodală. Cea de a treia și ultima întrunire a acestei comisii speciale s-a desfășurat la Centrul Ortodox de la Chambésy, între 29 martie – 3 aprilie 2015, președintele Comisiei fiind Mitropolitul Ioan de Pergam, iar Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată de IPS Mitropolit Nifon, Arhiepiscopul Târgăviștei, însoțit de subsemnatul în calitate de consultant. Potrivit mandatului fixat de Sinaxa Întâistătătorilor Bisericii Ortodoxe din martie 2014, această întrunire ar fi trebuit să discute și tema privind *Autocefalia și modul ei de proclamare*, în sensul să revizuiască și să finalizeze discuțiile Comisiei Interortodoxe din decembrie 2009. Dar la sfârșitul întrunirii s-a arătat printr-un comunicat că: „Temele '*Autocefalia în Biserica Ortodoxă și modul ei de proclamare*' și '*Dipticele*', despre care Sinaxa Întâistătătorilor a estimat că ar fi bine să fie discutate de Comisia pregătitoare, nu au fost examinate din cauza lipsei de timp.”⁸

1.6. Având în vedere lipsa de progres în legătură cu tema privind Autocefalia, *Sinaxa Întâistătătorilor Bisericii Ortodoxe*, întrunită la Chambésy între 21-28 ianuarie 2016, a hotărât următoarele:

„Dat fiind că tema *Autocefalia și modul ei de proclamare*, ca și aceea a *Dipticelor*, nu au fost aprobate în unanimitate pe parcursul a numeroase întruniri succesive ale Comitetului interortodox pregătitor, pentru a putea fi aprobate definitiv de una din Conferințele Panortodoxe Pregătitoare și astfel nu fac parte din tematica Sfântului și Marelui Sinod, nu au fost incluse pe ordinea de zi și ele vor fi examinate ulterior.”⁹

⁸ Viorel IONIȚĂ, *Sfântul și Marele Sinod al Bisericii Ortodoxe: documente pregătitoare*, Basilica, București, 2016, p. 48.

⁹ V. IONIȚĂ, *Sfântul și Marele Sinod al Bisericii Ortodoxe*, p. 79.

Concluzii la partea întâi

a. În procesul de pregătire a Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe, cu privire la tema *Autocefalia și modul ei de proclamare*, la nivelul Comisiei Interortodoxe Pregătitoare s-a ajuns la adoptarea unui text, dar, când s-a pus problema cine semnează tomosul de acordare a autocefaliei unei Biserici Ortodoxe locale, discuțiile s-au blocat complet atât din cauza pretenției Patriarhiei Ecumenice ca acel tomos să fie semnat numai de către Patriarhul Ecumenic, cât și din cauza amenințării unor Biserici, care nu erau de acord cu ordinea „Dipticelor Patriarhiei Ecumenice” (cum sunt Patriarhia Georgiei și Biserica Ciprului), că dacă ele vor avea de semnat un tomos de autocefalie o vor face la locul pe care pretind ele că îl au de drept în ordinea dipticelor.

b. În al doilea rând trebuie reținut faptul că chiar dacă nu s-a ajuns la un consens în legătură cu Autocefalia, era absolut evident, pentru toate Bisericile Ortodoxe locale, faptul că acordarea acestui statut implică o cooperare panortodoxă și mai ales că o Biserică autonomă nu poate fi declarată autocefală fără consimțământul și participarea Bisericii mame din cadrul căreia se formează noua Biserică autocefală.

c. În lumina Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe, desfășurat între 18-26 iunie 2016 la Academia Ortodoxă din Creta, cel puțin pentru cele zece Biserici Ortodoxe participante și cu atât mai mult pentru Patriarhia Ecumenică, actul de acordare a autocefaliei unei noi Biserici nu ar trebui nici măcar conceput altfel decât ca un act desfășurat pe plan panortodox și cu atât mai puțin acordarea statutului de autocefalie unei noi Biserici nu se poate face fără acordul și în niciun caz împotriva voinței Bisericii Mame respective.

II. Aspectele mai importante ale procesului care a dus la acordare tomosului de autocefalie din 6 ianuarie 2019

2.1. Cel mai important partener al Patriarhiei Ecumenice în vederea acordării autocefaliei „Bisericii schismatice” din Ucraina a fost președintele de atunci al Ucrainei, astfel că, după toate aparențele, factorii politici au jucat un rol mai important în acest act decât luarea în considerație a aspectelor sale canonice și ecclesiologice;

2.2. În ziua de 11 octombrie 2018, Sfântul Sinod al Patriarhiei Ecumenice a hotărât să restabilească pe „patriarhul Filaret” în demnitatea sa episcopală dar nu ca patriarh, precum și să recunoască pe Mitropolitul Macarie Maletici, și acesta declarat schismatic de Patriarhia Moscovei, pe motivul că nu existau motive dogmatice care să justifice satutul lor de „schismatici”. Dar acești doi ierarhi fuseseră declarați „schismatici” nu de Patriarhia Ecumenică, ci de Biserica Ortodoxă Rusă, iar restabilirea lor nu se poate face împotriva și fără acordul Bisericii care i-a condamnat. Să nu uităm că după declararea acestor ierarhi și a adepților lor ca „schismatici” toate Bisericile Ortodoxe locale i-au considerat ca atare.

2.3. În aceeași sesiune de sinod al Patriarhiei Ecumenice, din octombrie 2018, a fost revocată scrisoarea sinodală a acestei patriarhii din anul 1686, prin care fusese aprobată trecerea scaunului de mitropolit al Kievului în jurisdicția Patriarhiei Moscovei. Această scrisoare fusese semnată de Patriarhul Ecumenic Dionisie al IV-lea (1671–1673, 1676–1679, 1682–1684, 1686, 1687 și 1693–1694), care a petrecut mai mulți ani la curtea Sfântului Voievod Constantin Brâncoveanu la București, unde a și murit în septembrie 1696, fiind înmormântat la Mănăstirea Radu Vodă. Scrisoarea din 1686 era adresată Patriarhului Moscovei Ioachim (1674–1690), prin care mitropolia Kievului cu Mitropolitul Ghe-

deon în frunte a fost trecută în jurisdicția Patriarhiei Moscovei. Revocarea scrisorii din anul 1686 ridică o serie de probleme: în primul rând o astfel de revocare după 332 de ani fără niciun motiv canonic sau dogmatic este pur și simplu arbitrară și ar putea deveni un precedent periculos. În al doilea rând, adevăratul Mitropolit al Kievului de astăzi este IPS Onufrie, pe care Patriarhia Ecumenică l-a recunoscut până anul trecut (2018) ca atare, ori revocarea respectivă ar fi putut în cel mai bun caz să se refere la acest ierarh, pentru care scrisoarea din 1686 este valabilă căci el continuă să rămână în jurisdicția Patriarhiei Moscovei. Prin această revocare arbitrară, Patriarhia Ecumenică a căutat justificarea, care de altfel nu rezistă, pentru a se putea amesteca autoritativ în situația bisericească din Ucraina. De altfel, într-o scrisoare din 18 octombrie 2018, adresată IPS Mitropolit Onufrie de Kiev,¹⁰ Patriarhul Ecumenic afirma că „Sfânta Mitropolie a Kievului a aparținut dintotdeauna Bisericii Mame a Constantinopolului, înființată de aceasta ca mitropolie separată și ocupând locul al 60-lea din lista eparhiilor tronului ecumenic”, afirmație care reprezintă o mare contradicție cu revocarea scrisorii din anul 1686, căci dacă așa ar sta lucrurile cum se mai justifică în această scrisoare de ce a mai fost necesară revocarea?

2.4. Urmare hotărârilor luate de Patriarhia Ecumenică, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse, întrunit sub conducerea Patriarhului Chiril la Minsk, în Belorusia, în ziua de 15 octombrie 2018, a decis să întrerupă comuniunea euharistică cu Patriarhia Constantinopolului.

2.5. La convocarea Patriarhiei Ecumenice și sub conducerea IPS Mitropolit Emmanuel al Franței, s-a desfășurat la Kiev, în ziua de 15 decembrie 2018, „sinodul unificării”, la care au fost invitați toți ierarhii ucraineni, inclusiv IPS Mi-

¹⁰ <https://orthodoxie.com/le-patriarche-bartholomee-convoque-le-concile-de-reunification-et-publie-sa-lettre-au-metropolite-de-kiev-onuphre-tandis-que-le-patriarche-de-kiev-philarete-conteste-certa/>

ropolit Onufrie și sufraganii săi, dar cu două excepții aceștia nu au fost prezenți. Acest sinod a reușit să unească cele două grupări „schismatice” într-o singură „Biserică a Ucrainei”, respectiv cea a „patriarhului Filaret” și cea a „Bisericii Autocefale” a mitropolitului Macarie, și să aleagă un întâistător al acestei „noi Biserici” în persoana mitropolitului Epifanie, în vârstă de 39 ani, dar acest sinod nu a reușit să ducă la formarea unei singure Bisericii Ortodoxe în Ucraina așa cum spera.

2.6. În ziua de 6 ianuarie 2019, în biserica Sfântul Gheorghe din Fanar, S.S. Patriarhul Bartolomeu al Constantinopolului a înmănat mitropolitului Epifanie, în prezența președintelui Ucrainei de atunci, tomosul¹¹ de acordare a statutului de autocefalie noii biserici din Ucraina, din care subliniem următoarele decizii:

Această nouă biserică este numită „Preasfânta Biserică a Ucrainei”, iar întâistătorul ei poartă titlul de „Preafericitul Mitropolit al Kievului și al întregii Ucraine”, titlu de la care **nu poate înlătura și nici adăuga nimic fără aprobarea Bisericii Constantinopolului;**

Întâistătorul acestei biserici prezidează Sfântul Sinod compus din ierarhi invitați prin rotație și vechime,¹² care slujesc în granițele geografice ale Ucrainei, **fără ca de acum înainte să mai aibă competența să stabilească eparhii sau să înființeze „altare extrateritoriale” în regiuni care sunt deja dependente de Tronul Ecumenic, care are competență canonică asupra diasporei, ci să își restrângă jurisdicția sa în cadrul teritoriilor statului Ucraina;**

Problemele de administrare internă sunt judecate de către întâistător și de Sfântul Sinod, fără ca să anuleze dreptul

¹¹ Vezi: www.patriarchate.org/announcements/-/asset_publisher/MF6geT6kmaDE/content/patriarchikos-kai-synodikos-tomos-choregeseos-autokephalou-ekklesiastikou-kathestotos-eis-ten-en-oukrania-orthodoxon-ekklesian?_101_INSTANCE_MF6geT6kmaDE_languageId=en_US

¹² Notă: Aceasta este procedura de constituire a Sfântului Sinod al Patriarhiei Ecumenice.

ierarhilor și al altor clerici de a face apel la Patriarhul Ecumenic, **care poartă responsabilitatea canonică de a pronunța o judecată irevocabilă referitor la episcopi și alți clerici din Biserici locale (!?)** conform Sfintelor Canoane al 9-lea și al 17-lea de la al IV-lea Sinod Ecumenic de la Calcedon;

În ordinea dipticelor, potrivit ordinii canonice, întâistătătorul noii biserici urmează după cel al Bisericii din Ținuturile Cehiei și Slovacia, respectiv al 15-lea;

După ce este instalat, întâistătătorul trebuie să trimită imediat scrisori irenice privind instalarea sa atât Patriarhului Ecumenic, cât și celorlalți întâistătători de Biserici Ortodoxe locale, iar prima sa vizită irenică va fi la Primul Tron al Bisericii Constantinopolului, **de la care va primi și Sfântul Mir ca o afirmare a unității sale spirituale cu acesta (!?)**;

În caz de probleme bisericești majore, de natură doctrinară sau morală, Preafericitul Mitropolit al Kievului și al întregii Ucraine trebuie să facă apel, în numele Sfântului Sinod al Bisericii sale, la Preasfântul Tron Patriarhal și Ecumenic, de la care așteaptă o părere autoritativă și suport efectiv;

Prerogativele Tronului Ecumenic asupra Exarhatului și a sfintelor instituții stavropighiale din Ucraina trebuie păstrate fără atingere (!?).

Concluzii la partea a doua

Procesul de acordare a autocefaliei noii biserici din Ucraina a fost urmat într-un ritm rapid de către Patriarhia Ecumenică, fără nicio consultare la nivel inter-ortodox și cu atât mai puțin la nivel panortodox, în ciuda recomandărilor și a apelurilor repetate ale mai multor întâistătători de Biserici Ortodoxe Autocefale (Antiohia, Serbia, Albania ș.a.). Deci, modalitatea de acordare a autocefaliei în acest caz a fost în contradicție totală cu experiența și viziunea panortodoxă stabilită în procesul de pregătire și de desfășurare a Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe;

Restricțiile stabilite prin tomosul acordat acestei Biserici (obținerea Sfântului Mir din partea Patriarhiei Ecumenice; dreptul clerului ucrainean de a face apel la Patriarhul Ecumenic; interzicerea de a dispune de comunități în diaspora;

dar mai ales instalarea unui exarhat și a altor „instituții stavropighiale” de către Patriarhia Ecumenică în Ucraina), contravin statutului de autocefalie așa cum a fost înțeles la nivel panortodox;

În consecință statutul acordat efectiv de către tomosul Patriarhiei Ecumenice din ziua de 6 ianuarie 2019 „Bisericii din Ucraina” este doar acela de o autonomie lărgită, iar prin aceasta s-ar ajunge la situația ca Bisericile Ortodoxe locale să beneficieze de statute de autocefalie diferite. În fond Biserica Ortodoxă Autonomă din Finlanda, care se află în jurisdicția Patriarhiei Ecumenice, se bucură de mult mai multă independență decât este cazul cu noua Biserică din Ucraina;

O eventuală recunoaștere a noii Biserici din Ucraina, dincolo de toate complicațiile grave pe care le implică o astfel de recunoaștere, ar avea drept rezultat și recunoașterea sau acceptarea punctului de vedere al Patriarhiei Ecumenice cu privire la *Autocefalie și la modalitatea ei de afirmare*. Reprezentanții Patriarhiei Ecumenice nu au reușit să impună acest punct de vedere pe parcursul pregătirii Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe, dar încearcă să îl impună acum de o manieră arbitrară.

Prin toate măsurile pe care le-a luat pentru a impune acordarea acestei autocefalii, Patriarhia Ecumenică s-a îndepărat de spiritul Sfântului și Marelui Sinod, spirit care va fi acum greu de restaurat.

III. Sugestii privind atitudinea Bisericii Ortodoxe Române față de situația bisericească din Ucraina

În legătură cu situația bisericească din Ucraina, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, întrunit în ședință de lucru în ziua de 25 octombrie 2018, a reiterat recomandarea luată la sesiunea sa precedentă „ca Patriarhia Ecumenică și Patriarhia Moscovei să ajungă împreună la o soluție, păs-

trându-se unitatea de credință și libertatea administrativ-pastorală, acestea din urmă reprezentând o notă caracteristică a Ortodoxiei.” În continuare, Sfântul Sinod al Bisericii noastre a subliniat

„totodată faptul că unitatea se păstrează prin coresponsabilitate și cooperare între Bisericele Ortodoxe locale, prin cultivarea dialogului și a sinodalității la nivel panortodox, aceasta fiind o necesitate permanentă în viața Bisericii. Unitatea Bisericii este un dar sfânt al lui Dumnezeu, dar și o mare responsabilitate a ierarhilor, clerului și credincioșilor mireni. De aceea, Sfântul Sinod îndeamnă la înmulțirea rugăciunii pentru unitate, la cultivarea prin dialog și reconciliere a iubirii creștine fraterne, care oferă adevărata libertate.”¹³

Această atitudine a fost evidențiată de mai multe site-uri ortodoxe din străinătate (ca: <http://orthochristian.com/>; sau: <https://orthodoxie.com/>).

Hotărârea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române citată mai sus este viziunea consecventă a Bisericii noastre sub inspirația Preafericitului Părinte Patriarh Daniel de a relua și adânci parctica sinodalității la nivel panortodox.

Pe această linie este foarte înțeleaptă cultivarea de către Biserica Ortodoxă Română de relații frățești atât cu Patriarhia Ecumenică cât și cu Patriarhia Moscovei;

De aceea recunoașterea acestei noi Biserici nu trebuie să se pună decât NUMAI după împăcarea celor două patriarhii, împăcare prin care în mod inevitabil va trebui să se găsească o rezolvare, cel puțin în parte, și crizei din Ucraina.

Criza bisericească din Ucraina este o încercare foarte grea pentru Biserica Ortodoxă întreagă și mai ales în Diaspora credibilitatea credinței noastre este extrem de expusă. În lumea actuală, în care noi creștinii ortodocși suntem expuși la tot mai grele încercări, ne aflăm acum în situația de a ne

¹³ <http://basilica.ro/ce-hotarari-au-adoptat-ierarhii-romani-reuniti-in-sinod/>

aminti încă odată că cele mai grele pericole au fost în istoria Bisericii noastre totdeauna cele din interior. Să nădăjduim că prin îngăduirea acestor ispite Milostivul Dumnezeu ne încearcă și că mărturisind adevărata învățătură a Fiului Său Întrupat ne va ajuta să trecem și peste aceste obstacole.

Configurația religioasă globală. Realități și previziuni¹

GABRIEL-VIOREL GÂRDAN

Abstract: Based on recent research, we aim to present the current global religious configuration, the religious demographic evolution during the twentieth century and the main trends for the first half of the twenty-first century. From a methodological point of view, we chose to present only those religions that register a share of 1% of the global population, and of these, we paid increased attention only to Christianity and Islam. The only exception to this rule is Judaism, the reason for advancing this exception being the desire to compare the evolution of the three religions of the Book: Judaism, Christianity and Islam. The purpose of this presentation is to provide a more nuanced picture of the geographical distribution of each religion, and on the other hand to illustrate the global religious diversity. From a chronological point of view, the landmarks are the years 1910, 1970, 2000, 2010, 2014, 2030 and 2050. The data collected for the years 1910-2014 is the basis of the forecasts for the years 2030 and 2050. The former ones describe the religious realities while the latter two open up perspectives on the trends in religious demography. We would like to draw attention to the potential of religious demography in deciphering the religious image of the world in which we live. On the other hand, we consider that exploring the global religious profile and the way it evolves, as well as the factors that bring forth change, is not only an opportunity generated by the organic development of religious demography research, but also a necessity for rethinking the pastoral and missionary strategies of the Church. Reli-

¹ Acest text a fost publicat inițial, într-o primă variantă, în limba engleză: Gabriel-Viorel GÂRDAN, „The Global Religious Configuration. Realities and Forecasts”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, LXV, 2 (2020), pp. 163–178.

religious demographics provide valuable data about the past together with nuanced knowledge of the present, helping us anticipate and even influence the future. The church, at any time, assumes the past, manages the present and prepares the future. From this perspective, we believe that a strategic pastoral thinking, regardless of religion or denomination, can be organically outlined, starting from the data provided through the means available to religious demography. While religious demography provides specific data, it does not explain the phenomena behind this data; it notes and invites questions, debates and explanations about religious affiliation, religiosity and religious behaviour.

Keywords: religious, demography, agnostics, atheists, Christians, Muslims

1. Demografia religioasă

PUBLICAREA VOLUMULUI DEDICAT MAGISTRULUI Ioan-Vasile Leb în paginile cărui se regăsesc o paletă largă de teme din istoriografie care acoperă arii geografice și intervale temporare vaste, constituie un cadru ideal pentru a propune o perspectivă actuală, cu care mediul teologic și cel eclezial de la noi este încă prea puțin familiarizat, o imagine asupra realităților religioase pe care le trăim la nivel global². Această abordare interdisciplinară este facilitată de

² Această problemă ne-a preocupat în ultimii ani, fapt pentru care am publicat mai multe texte cu privire la acest subiect. Unele analize prezentate în acest studiu se regăsesc, sub diferite forme, și în următoarele lucrări: Gabriel-Viorel GÂRDAN, „The Changing Face of Christianity and New Outlines of Ecumenism in The 21st Century”, în: *Prospects and challenges for the ecumenical movement in the 21st century insights from the Global Ecumenical Theological Institute*, David FIELD, Jutta KOSLOWSKI (eds.), coll. *Globethics.net Global 12*, Globethics.net, Geneva, 2016, pp. 27–63; Gabriel-Viorel GÂRDAN, „The Changing Face of Christianity and the New Outlines of Ecumenism”, în: *Jurnalul libertății de conștiință: 2014*, Mihnea COSTOIU et alii (eds.), Éditions IARSIC, Les Arcs, 2014, pp. 569–611; Gabriel-Viorel GÂRDAN, „Locul creștinismului în configurația religioasă globală actuală”, în: *Credință și viață în Hristos – Anuarul Episcopiei Sălajului*, VII (2015), pp. 417–445; Gabriel-Viorel GÂRDAN, „Creștinismul în Europa. Realități demografice și sociale religioase”, în: *Mitropolitul Andrei: păstorul blând al Transilvaniei euharistice*, Claudiu Ioan GRAMA (ed.), vol. 2, Renașterea, Cluj-Napoca, 2019, pp.

dezvoltarea pe care o cunosc în ultimii ani cercetările de demografie religioasă. Motorul acestei dezvoltări o constituie mai multe echipe de cercetare grupate sub egida unor instituții care s-au validat la nivel global. Este vorba, în principal, de Pew Reserch Center³ și Center for the Study of Global Christianity⁴. Cele două centre s-au făcut cunoscute

261–289; Gabriel-Viorel GÂRDAN, „Credință, apartenență și comportament religios în creștinismul european contemporan. Elemente de demografie religioasă”, în: *Comuniune și comunități: jertfă, slujire, spiritualitate*, Casian RUȘET (ed.), Editura Montefano & Editura Episcopiei Caransebeșului, Fabriano & Caransebeș, 2020, pp. 139–175.

³ Pew Research Center a fost fondat în anul 2004 în Statele Unite și a devenit în scurt timp una dintre cele mai dinamice instituții nonguvernamentale și nepartizane, guvernată de independență, obiectivitate, acuratețe, smerenie, transparență și inovare. Prin cercetări empirice asupra unor subiecte de larg interes din domenii cum ar fi politică, media și știri, tendințe sociale, religie, internet și tehnologie, știință, ș.a., Centrul și-a propus să ofere actorilor politici internaționali, liderilor societății civile, formatorilor de opinie și publicului interesat o bază documentară menită să faciliteze o mai bună cunoaștere a problemelor celor mai provocatoare la nivel global și, în același timp, să faciliteze înțelegerea modului în care lumea contemporană se schimbă. Vezi prezentarea completă la <http://www.pewresearch.org/about/> (accesat în 25 octombrie 2018).

⁴ Center for the Study of Global Christianity este un centru de cercetare academică ce funcționează în prezent pe lângă Gordon-Conwell Theological Seminary, South Hamilton, Massachusetts, Statele Unite. Centrul a fost fondat de misionarul anglican Dr. David Barret. Acesta a început cercetările de demografie religioasă în anul 1957 în Kenya. El s-a impus la nivel global în anul 1982 când a publicat la Oxford University Press prima ediție a *World Christian Encyclopedia*, o lucrare monumentală care reunește date demografice despre 22.000 de denominațiuni creștine din întreaga lume. În 1989, Todd Johnson se alătură lui Barret în eforturile de editare a ediției a doua acestei lucrări, iar din 2003 acesta preia conducerea Centrului și îl reorganizează. Prin lansarea în 2007 a bazei de date *World Christian Database* (o bază de date on-line - <https://www.worldchristiandatabase.org/> - care oferă date demografice detaliate pentru 9.000 de denominațiuni creștine, accesată 21 iulie 2020) și în anul 2009 a *Atlas of Global Christianity*, Johnson și echipa sa au transformat Center for the Study of Global Christianity în cea mai importantă instituție care monitorizează evoluția tendințelor demografice la nivel global și care oferă date comprehensibile cu privire la trecutul, prezentul și viitorul creștinismului în fiecare țară a

prin publicarea unor cercetări, studii și lucrări de referință în domeniul demografiei religioase, dar și prin faptul că împreună au pus bazele în anul 2008 a unui proiect intitulat International Religious Demography derulat sub girul unui institut din structura Universității din Boston, Institute on Culture, Religion and World Affairs. Colaborarea dintre Center for the Study of Global Christianity și Pew Research Center, dintre Todd M. Johnson și Brian J. Grim, considerați decanii demografiei religioase internaționale, s-a concretizat în lansarea unei baze de date *World Religion Database*⁵, publicarea începând cu anul 2014 a *Yearbook of International Demography*⁶ și a lucrării *The World's Religions in Figures. An Introduction to International religious Demography*⁷.

Constatăm, pe de o parte, că în ultimii ani s-a conturat o abordare interdisciplinară cu privire la istoria contemporană a vieții religioase cu care nu suntem încă familiarizați și a cărei utilitate încă nu ne-am asumat-o deplin. Este vorba de demografia religioasă. Johnson și Grim consideră că demografia în general și demografia religioasă în special sunt arii de studiu sau de cercetare în creștere. Cercetătorii din domeniul științelor sociale recunosc faptul că demografia are o contribuție esențială la înțelegerea condiției umane, în special pentru decidenții politici. Înțelegerea schimbărilor în structura populațiilor umane și a motivelor acestor schimbări presupune luarea în considerare a unor factori demografici cum ar fi: natalitatea, mortalitatea, fertilitatea, migrația, densitatea populației, raportul bărbați-femei, speranța de viață, ș.a.. Analiza acestor factori permite înțelegerea modului în care societatea funcționează ca întreg, atât la nivel de individ, cât

lumii. Vezi prezentarea completă la <https://www.gordonconwell.edu/ockenga/research/About-Us.cfm> (accesat în 25 octombrie 2018).

⁵ <https://www.worldreligiondatabase.org/> (accesat în 25 octombrie 2018).

⁶ Acest volum apare anul, din 2014, la editura Brill.

⁷ Todd M. JOHNSON et alii, *The world's religions in figures: an introduction to international religious demography*, Wiley-Blackwell, Chichester, West Sussex, 2013.

și la nivel instituțional. Cercetările de demografie religioasă au scos în evidență două aspecte majore: există foarte multe generalizări, în special cu privire la secularizare și declinul vieții religioase, care nu sunt sprijinite de date demografice globale concrete și, de asemenea, există o cantitate însemnată de date religioase care, cel mai adesea, rămân neanalizate⁸.

Demografia religioasă presupune studiul statistic și științific a caracteristicilor demografice a populațiilor religioase: date primare cu referire la număr, structura raportată la vârstă și la sex, densitatea, rata de creștere, distribuția, dezvoltarea, migrația, precum și date cu privire la manifestările interne specifice fiecărei religii sau confesiuni (rugăciunea, participare la cult, lectura biblică, frecvența spovedaniei și a împărtășaniei, donațiile oferite Bisericii, etc.), inclusiv schimbarea identității/apartenenței confesionale sau religioase. De asemenea, în sfera de interes a demografiei religioase intră și modul în care aceste caracteristici demografice religioase relaționează cu alți indicatori economici și sociali⁹.

Demografia religioasă ne oferă date empirice despre toate aspectele măsurabile ale vieții religioase. În ciuda faptului că demografia religioasă își are originea în datele statistice colectate în mediile bisericești de foarte multă vreme, mult prea puțină atenție a fost și este acordată prelucrării acestor date. De cele mai multe ori, datele statistice transmise de fiecare structură de organizare a vieții creștine către organismele centrale sub forma rapoartelor periodice, odată centralizate, sunt puse, în cel mai fericit caz, la dispoziția unui număr restrâns de persoane, iar apoi direcționate la arhivă spre păstrare. Din păcate, prea puțini cercetători sunt interesați să compare și să aprofundeze aceste izvoare ale demografiei religioase, iar cei care conduc organismele centrale nu sesizează potențialul strategic al unor astfel de analize. Consecința unei astfel de abordări este aceea că avem o imagine incompletă asupra vieții religioase contempo-

⁸ T.M. JOHNSON et alii, *The world's religions in figures*, pp. 148–149.

⁹ T.M. JOHNSON et alii, *The world's religions in figures*, p. 145.

rane și o imagine, de cele mai multe ori, deformată sau biasată (fie nejustificat de optimistă, fie descurajant de pesimistă) cu privire la viitorul acesteia. Pe de altă parte, dacă suntem atenți la oportunitățile pe care le oferă un studiu de demografie religioasă temeinic, vom înțelege de ce este important să avem o imagine corectă a prezentului și a tendințelor de care acesta este grevat atunci când decidenții din mediile ecleziale re-gândesc strategia pastorală pentru zilele ce vor veni.

Demografia religioasă oferă date prețioase despre trecut, ne facilitează o cunoaștere nuanțată a prezentului și ne ajută la anticipăm și chiar să influențăm viitorul. Biserica, în orice moment, își asumă trecutul, gestionează prezentul și pregătește viitorul. Din această perspectivă, cred că o gândire pastorală strategică, indiferent de religie sau confesiune, poate fi conturată organic pornind de la datele oferite prin intermediul mijloacelor aflate la îndemâna demografiei religioase. Demografia religioasă oferă date specifice, însă ea nu explică fenomenele care stau în spatele acestor date; ea constată și invită la interogații, dezbateri și explicații cu privire la apartenența religioasă, religiozitate și comportamentul religios.

În altă ordine de idei, remarcăm apariția unor lucrări care explică din perspectivă demografică schimbările care se produc atât în viața comunităților creștine, cât și la nivelul comportamentului creștinilor. Cărți precum cea a lui Eric Kaufmann, *Shall the Religious Inherit the Earth? Demography and Politics in the Twenty-First Century*¹⁰ sau a lui George Hawley, *Demography, Culture, and the Decline of America's Christian Denominations*¹¹ constituie nu numai modele analitice, ci și dovezi ale potențialului interpretativ pe care îl are demografia religioasă.

Pornind de la cercetări recente, ne propunem în acest context să prezentăm configurația religioasă globală actuală,

¹⁰ Eric KAUFMANN, *Shall the religious inherit the earth? Demography and politics in the twenty-first century*, Profile Books, London, 2010.

¹¹ George HAWLEY, *Demography, culture, and the decline of America's Christian denominations*, Lexington Books, Lanham, 2017.

evoluția demografică religioasă pe parcursul secolului XX și principalele tendințe pentru prima jumătate a secolului XXI. Din punct de vedere metodologic am optat pentru a prezenta doar acele religii care înregistrează a pondere de 1% din populația globală, iar dintre acestea am acordat atenție sporită doar creștinismului și islamului. Excepția de la această regulă o constituie doar iudaismul, motivul avansării acestei excepții fiind dorința de a surprinde comparativ evoluția celor trei religii ale Cărții: iudaismul, creștinismul și islamul. Sursele pe care le-am utilizat pentru prezentarea sintetică a datelor sunt: *Atlas of Global Christianity 1910-2010*¹², *Yearbook of International Demography*¹³, *The World's Religions in Figures. An Introduction to International Religious Demography*¹⁴. În tabele ilustrative am optat ca regulă generală pentru inserarea doar a ponderii, a procentului (%), fără o referire directă la număr, întrucât, în funcție de surse numărul aderenților unei religii diferă. Nici procentajele nu sunt tot timpul identice, diferențele înregistrate însă nu sunt în măsură să modifice semnificativ datele concrete. În text am combinat modalitatea de prezentare a fiecărui grup religios analizat. De asemenea, am grupat materialele în funcție de două criterii: religios și geografic. Scopul acestei grupări a fost acela de a oferi o imagine cât mai nuanțată a distribuției geografice a fiecărei religii, iar pe de altă parte pentru a ilustra și diversitatea religioasă globală. Din punct de vedere cronologic, reperele sunt anii 1910, 1970, 2000, 2010, 2014, 2030 și 2050. Datele culese pentru anii 1910-2014 stau la baza previziunilor pentru anii 2030 și 2050. Primele ne descriu realitățile religioase, iar cele din a doua categorie ne deschid perspective asupra tendințelor înregistrate în materie de demografie religioasă.

¹² Todd M JOHNSON, Kenneth R ROSS (eds.), *Atlas of global Christianity, 1910-2010*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009.

¹³ Brian GRIM et alii (eds.), *Yearbook of International Religious Demography 2015*, Brill, Leiden. Boston, 2015.

¹⁴ T.M. JOHNSON et alii, *The world's religions in figures*.

2. Configurația religioasă globală actuală

O primă distincție pe care o putem face din perspectiva demografiei religioase este între populația religioasă și populația nereligioasă sau areligioasă. În prima categorie se regăsesc toți cei care împărtășesc convingeri religioase, indiferent de specificul acestora. Aceștia reprezintă aproape 90% din populația lumii.

2.1. Populația religioasă și nereligioasă

Categoria populației **nereligioase sau areligioase** include pe atei¹⁵ și pe agnostici¹⁶. Una dintre cele mai evidente dovezi ale faptului că în discursul cu privire la evoluția vieții religioase la nivel global se fac adesea generalizări care nu sunt confirmate de realitățile demografice o constituie tocmai datele grupate pe aceste două paliere. Dacă adesea se invocă secularizarea accentuată a secolului XX, datele demografice ne arată că majoritatea covârșitoare a populației globale a îmbrățișat, într-o formă sau alta, un set de credințe religioase. În plus, previziunile făcute ne indică faptul că, la mijlocul secolului XXI, doar 8,7% din populația lumii nu va împărtăși o credință religioasă (1,4% atei și 7,3% agnostici)¹⁷.

¹⁵ Ateii, spre deosebire de agnostici, resping ideea oricărei deități. Vezi T.M. JOHNSON, K.R. ROSS (eds.), *Atlas of global Christianity, 1910-2010*, pp. 30–31, 325. Dintre resursele importante pentru înțelegerea ateismului menționăm: Michael RUSE, Stephen BULLIVANT, *The Oxford Handbook of Atheism.*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2014.

¹⁶ Agnosticii sunt cei care nu aderă la nicio religie. Agnosticismul neagă total sau parțial posibilitatea cunoașterii și dovedirii raționale a existenței lui Dumnezeu. În contextul analizelor pe care le avem în vedere în rândul agnosticilor se regăsesc persoane non religioase, seculariste sau materialiste. Ei mai sunt numiți și neafiliați din punct de vedere religios. Vezi T.M. JOHNSON, K.R. ROSS (eds.), *Atlas of global Christianity, 1910-2010*, pp. 28–29, 325; Greg M EPSTEIN, *Good without God: what a billion nonreligious people do believe*, HarperCollins, New York, NY, 2009.

¹⁷ T.M. JOHNSON et alii, *The world's religions in figures*, pp. 124–128.

Pe parcursul secolului XX, ponderea populației nereligioase a evoluat de la puțin peste 0,2% în anul 1910¹⁸ la 11,5% în 2014, momentul de vârf reprezentându-l anii 1970 când ponderea lor (direct influențată de regimurile comuniste) a ajuns la 19,2%¹⁹. Previziunile indică o scădere a ponderii lor în raport cu populația globală la nivelul de 9.8% în anul 2030²⁰ și chiar la 8,7% pentru anul 2050²¹.

În ceea ce privește distribuția geografică în 1910 ponderea cea mai mare din totalul persoanelor nereligioase era înregistrată în America de Nord (1,2%²²), pentru ca în anul 1970 ponderea acestora să ajungă la 25.7 % în Asia, 21.3% în Europa și 4.8% în America de Nord²³. Pe fondul scăderii ponderii globale a populației nereligioase se așteaptă ca în anul 2030 ponderea cea mai mare din totalul populației nereligioase să se înregistreze în Oceania (21.6%), urmată de America de Nord (17,8%) și Europa (16,2%)²⁴. Aceeași ierarhie se păstrează, chiar dacă procente scade ușor și pentru anul 2050²⁵.

Dacă ne raportăm la procentul de populație nereligioasă din totalul populației unei țări înregistrate în anul 2014, pe primele 10 locuri se situează: Coreea de Nord (72.4%), Estonia (55,2%), Cehia (45,8%), China (38,6%), Uruguay (35,2%), Noua Zeelandă (32,3%), Suedia (31.7%), Olanda (30,1%), Germania (26,0%) și Australia (25,2%).

Analiza datelor demografice evidențiază faptul că atei, agnosticii și alte persoane neafiliate din punct de vedere

¹⁸ T.M. JOHNSON, K.R. ROSS (eds.), *Atlas of global Christianity, 1910-2010*, p. 7.

¹⁹ Todd M JOHNSON, Gina A. ZURLO, „The World by Religion”, în: *Yearbook of International Religious Demography 2015*, Brian GRIM et alii (eds.), Brill, Leiden. Boston, 2015, p. 6.

²⁰ T.M. JOHNSON, G.A. ZURLO, „The World by Religion”, pp. 5–6.

²¹ T.M. JOHNSON et alii, *The world's religions in figures*, pp. 124–128.

²² T.M. JOHNSON, K.R. ROSS (eds.), *Atlas of global Christianity, 1910-2010*, pp. 29–31.

²³ T.M. JOHNSON, G.A. ZURLO, „The World by Religion”, pp. 6–7.

²⁴ T.M. JOHNSON, G.A. ZURLO, „The World by Religion”, pp. 6–7.

²⁵ T.M. JOHNSON et alii, *The world's religions in figures*, pp. 124–128.

religios, chiar dacă în Europa și Statele Unite vor cunoaște creșteri semnificative, la nivel global vor intra în declin, în special, din cauza ratei fertilității sub media care asigură păstrarea stabilității populației.

La nivel global, majoritate covârșitoare a populației s-a identificat pe tot parcursul veacului al XX-lea ca fiind **religioasă**. Ponderea a cunoscut o perioadă de descreștere de la 99,8% în anul 1910 la 80,8% în anul 1970. A urmat o perioadă de creștere, astfel încât în anul 2000 ponderea era de 87,1 %²⁶, iar în 2014 de 88,5%²⁷. Aceeași tendință de creștere este prognozată și pentru perioada următoare, în anul 2030 urmând să atingă procentul de 90,2%²⁸, iar în 2050, 91,3%²⁹.

Țările care înregistrează procentul cel mai mare de apartenență religioasă sunt: Afganistan, Bhutan și Somalia (în fiecare țară ponderea oamenilor religioși fiind de 100% din populație) și Burundi, Niger, Bangladesh, Kenya, Pakistan, Maldives, și Yemen (cu pondere de 99,9%)³⁰.

Populația religioasă se împarte după cum urmează: creștini, musulmani, evrei, hinduși, budiști, religii populare chinezești (Chinese folk-religion³¹), etno religii (ethnoreligionists³²) și alte religii.

²⁶ T.M. JOHNSON et alii, *The world's religions in figures*, pp. 11–12.

²⁷ T.M. JOHNSON, G.A. ZURLO, „The World by Religion”, pp. 18–19.

²⁸ T.M. JOHNSON, G.A. ZURLO, „The World by Religion”, pp. 18–19.

²⁹ T.M. JOHNSON et alii, *The world's religions in figures*, pp. 115–129.

³⁰ T.M. JOHNSON, G.A. ZURLO, „The World by Religion”, p. 20.

³¹ Religiile populare chineze nu se aseamănă cu niciuna dintre celelalte religii ale lumii. Deși rădăcinile acestora sunt adânc înrădăcinate în istoria Chinei, nu există nicio structură de conducere centralizată, nu există un text de referință și niciun personaj fondator. Din multe puncte de vedere, aceste religii se aseamănă religiilor indigene, însă nu există niciun set de credințe unificatoare. În ultimă instanță, este un amestec de tradiții budiste, confucianiste și daoiste. Cei care adoptă acest sistem religios sincretist și incluziv sunt deschiși să împrumute, amestece și aplice la nivel colectiv diferite tradiții religioase orientale. See T.M. JOHNSON, K.R. ROSS (eds.), *Atlas of global Christianity, 1910-2010*, pp. 16–17, 325.

Tabel 1.
*Procentul din populația globală nereligioasă și religioasă*³³

	1910	1970	2000	2010	2014	2030	2050
	%	%	%	%	%	%	%
No religion	0.2	19.2	13	11.8	11.5	9.9	8.7
Agnostics	0.2	14.7	10.8	9.8	9.6	8.3	7.3
Atheists	0	4.5	2.2	2	1.9	1.6	1.4
Religion	99.8	80.8	87	88.2	88.5	90.1	91.3
Christians	34.8	33.3	32.4	32.8	33	34.1	35.8
Muslims	12.6	15.5	21	22.5	23.1	25.6	27.5
Jews	0.7	0.4	0.2	0.2	0.2	0.2	0.2
Hindus	12.7	12.6	13.3	13.8	13.5	13.1	7.3
Buddhists	7	6.4	7.4	7.2	7.1	6.8	6
Chinese folk	22.3	6.2	7	6.3	6.2	5.4	4.1
Ethnoreligious	7.7	4.6	3.6	3.8	3.5	3.2	44714

2.2.Creștinismul

În configurația religioasă globală, de-a lungul veacului al XX-lea, ponderea creștinismului a înregistrat o ușoară scădere, chiar dacă numărul creștinilor a cunoscut o creștere semnificativă susținută de creșterea demografică globală. Astfel, dacă în anul 1910 creștinii re-

³² Etnoreligia este un termen colectiv pentru formele primare de manifestare ale religiozității care presupun animism, șamanism, pan-teism, venerarea strămoșilor, ș.a. T.M. JOHNSON, K.R. ROSS (eds.), *Atlas of global Christianity, 1910-2010*, pp. 18–19, 325.

³³ Datele sunt preluate din lucrările menționate anterior. Valoarea lor este relativă și poate să difere de la un document la altul, fără ca diferențele să fie semnificative. Fiecare cercetare avută în vedere are un capitol special în care sunt explicate din punct de vedere metodologic procedeele utilizate în vederea stabilirii acestor date.

prezentau 34.8% (611.810.000 de adherenți) din populația totală a lumii, în anul 2010, cei 2.260.440.000 de creștini reprezentau 32.8% din populația globală³⁴. Este interesant de remarcat faptul că rata anuală de creștere a populației creștine a cunoscut o continuă scădere până în anul 2000 când s-a ajuns la 1.33%, pentru ca în următorii zece ani să fie înregistrată o creștere ușoară până la 1.35% în 2010.

La nivel global creștinismul rămâne religia cu cei mai numeroși adherenți, iar previziunile arată faptul că această poziție va fi păstrată în decadele următoare. Se estimează că în anul 2030 ponderea creștinilor va fi de 34,1%³⁵, iar în anul 2050 numărul creștinilor va ajunge la 3.327.384.000, aceștia reprezentând 35,8% din populația lumii³⁶.

Cu toate acestea distribuția geografică a creștinismului a cunoscut pe parcursul secolului XX schimbări importante. Dacă în anul 1910, peste 80% din populația creștină a lumii era situată în Europa și America de Nord, în 2010 doar 37,9 % dintre creștini mai locuiau pe cele două continente. Țările din emisfera sudică au ajuns să ofere mediul de viață pentru aproape 60% dintre creștini.

³⁴ T.M. JOHNSON et alii, *The world's religions in figures*, p. 13.

³⁵ T.M. JOHNSON, G.A. ZURLO, „The World by Religion”, pp. 36–37.

³⁶ T.M. JOHNSON et alii, *The world's religions in figures*, p. 116.

Tabel 2. Distribuția pe continente a populației creștine³⁷

Creștinismul	1910	1970	2000	2010	2014	2030	2050
	%	%	%	%	%	%	%
Europa	94.5	75	77.5	78.6	78.2	75.2	74.5
America de Nord	96.6	91.6	81.1	78.8	78	75.1	72.2
America Latină	95.2	94.3	92.5	92.3	92.3	91.7	89.6
Africa	9.3	38.4	47.1	48.3	48.6	50.5	52.6
Asia	2.4	4.5	7.4	8.2	8.6	10.2	11.8
Oceania	78.6	92.5	78.1	76.6	73.5	70.4	70.6

Dacă urmărim evoluția creștinismului pe fiecare continent vom avea o imagine clară a dinamicii pe care, din perspectivă demografică, creștinismul a cunoscut-o în veacul trecut. Astfel, în 1910, în Europa, 94,5% din populație era creștină. Ponderea acesteia a scăzut la 75% în anul 1970, iar de atunci a cunoscut o creștere ușoară până în anul 2010, când a ajuns la 78,6 %. De atunci s-a înregistrat o scădere ușoară, iar această tendință se păstrează și pentru viitor, astfel încât estimările arată că în anul 2030 doar 75,2 % din populația Europei va fi creștină, iar în 2050 procentul este posibil să coboare la 74,5%. Aceeași evoluție se înregistrează și America de Nord, America Latină și Oceania. În schimb asistăm la o creștere exponențială a populației creștine pe continentul african. Dacă în 1910 mai puțin de 10% din populația Africii era creștină, în 2014 nu mai puțin de 48,6% dintre locuitori erau creștini, cei 553.047.000 de aderenți reprezentând 23,1% din populația creștină globală³⁸. O creștere constantă, susținută, înregistrează creștinismul și în

³⁷ Pe lângă sursele menționate anterior am folosit la sintetizarea datelor și Todd M JOHNSON, Gina A. ZURLO, „Religions by Continent”, în: *Yearbook of International Religious Demography 2015*, Brian GRIM et alii (eds.), Brill, Leiden. Boston, 2015, pp. 87–97.

³⁸ T.M. JOHNSON, G.A. ZURLO, „Religions by Continent”, p. 87.

Asia, chiar dacă ocupă doar poziția a cincea clasamentul apartenenței religioase după musulmani (26,4%), hinduși (22,3%), budiști (11,7%) și religiile populare chinezești (10,4%)³⁹. Asia este singurul continent pe care populația creștină nu constituie grupul religios cel mai numeros.

2.3. Islamul

Dinamica evoluției celorlalte grupuri religioase, în mod particular a musulmanilor, a fost mult mai accentuată în secolul al XX-lea⁴⁰. Musulmanii au înregistrat o creștere spectaculoasă de la 12,6%, respectiv 221.749.000 aderenți în 1910, la 22,5%, 1.553.773.000 de aderenți în 2010, iar previziunile sunt că în anul 2050, după unele estimări chiar mai repede, numărul musulmanilor va depăși 2.500.000.000, adică 27,5% din populația lumii⁴¹. Dacă analizăm fiecare continent constatăm că numărul musulmanilor a crescut, în perioada 1910-2014, de la 32,1% la 41,6% în Africa, de la 16,7% la 26,4% în Asia, de la 2,4 % la 6,1 % în Europa, în America Latină de la 0,1% la 0,3%, în America de Nord de la 0,0% la 1,5%, iar în Oceania de la 0,2% la 1,6%⁴².

Musulmanii înregistrează rata cea mai mare de creștere la nivel global. Pentru perioada 1970-2000 rata anuală de creștere a fost de 2,75%. Rata de creștere a populației musulmane a fost de 1,5 ori mai mare decât cea a creșterii globale

³⁹ T.M. JOHNSON, G.A. ZURLO, „Religions by Continent”, p. 90.

⁴⁰ Pentru o istorie a islamului vezi Ira M LAPIDUS, *A history of Islamic societies*, 2, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

⁴¹ Vezi și Patrick JOHNSTONE, *The future of the Global Church: history, trends and possibilities*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2011, p. 74. Pentru mai multe detalii legate de evoluția istorică și demografică a islamului vezi Malise RUTHVEN, Azim A NANJI, *Historical atlas of the Islamic world*, Oxford University Press, Oxford, 2004.; Pew Research Center, 27 ianuarie 2011, *The Future of the Global Muslim Population. Projections for 2010-2050*, accesibil on-line la adresa <http://www.pewforum.org/2011/01/27/the-future-of-the-global-muslim-population> (accesat la 21 iulie 2020).

⁴² JOHNSON T.M. JOHNSON, G.A. ZURLO, „The World by Religion”, pp. 62–63; T.M. JOHNSON et alii, *The world's religions in figures*, p. 118.

a populației⁴³. Factorii demografici care susțin această creștere accentuată sunt: rata ridicată a fertilității, creșterea speranței de viață, scăderea mortalității la copii, ponderea populației tinere, migrația și schimbarea apartenenței religioase⁴⁴.

La nivel global rata fertilității, la nivelul anului 2010 era de 2,5 cu previziuni de scădere până în 2050 la 2,1. În cazul musulmanilor rata fertilității este semnificativ mai mare, respectiv de 3,1 cu tendință de scădere spre 2,3 până în anul 2050. Aceasta rată crescută a fertilității, peste media necesară asigurării stabilității populației va conduce la o creștere naturală a ponderii populației musulmane⁴⁵.

Speranța de viață a musulmanilor a cunoscut o creștere constantă ajungând în anul 2010 la 67 de ani, situându-se însă sub media globală care era de 69 de ani. Există o tendință de creștere în continuare a speranței de viață, astfel încât pentru anul 2050 se estimează că ea va ajunge în cazul musulmanilor la 75 de ani, adică la un nivel aproape similar cu media globală. Consecința acestui fapt este că musulmanii nu vor suferi pierderi notabile ca urmare a deceselor survenite din cauze naturale.

La nivel global vârsta medie a musulmanilor este cea mai redusă, de numai 24 de ani, în timp ce la creștini ea este de 30 de ani. Pe de altă parte, ponderea populației tinere, sub 15 ani, este în cazul musulmanilor cea mai mare dintre toate religiile ajungând la 34 % în comparație cu media globală de 27% sau cu cea a creștinilor tot de 27%. În

⁴³ T.M. JOHNSON et alii, *The world's religions in figures*, p. 16.

⁴⁴ Pentru analize detaliate a acestor factori vezi Pew Research Center, 27 ianuarie 2011, *The Future of the Global Muslim Population. Projections for 2010-2050*, accesibil on-line la adresa <http://www.pewforum.org/2011/01/27/the-future-of-the-global-muslim-population> (accesat la 21 iulie 2020).

⁴⁵ Pew Research Center, 2 aprilie 2015, *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050*, accesibil on-line la adresa <https://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050> (accesat la 21 iulie 2020).

Configurația religioasă globală

schimb ponderea populației vârstnice, de peste 60 de ani este, în cazul musulmanilor, cea mai redusă, de numai 7%, în comparație cu ponderea creștinilor de 14% sau cu cea globală de 11%. Această pondere a populației tinere va asigura suportul necesar pentru creșterea accelerată a populației musulmane.

Dacă schimbarea apartenenței religioase va avea un impact relativ redus, chiar dacă pozitiv, asupra populației musulmane, migrația va influența în mod hotărâtor creșterea ponderii populației musulmane în anumite zone geografice. Europa este vizată în mod special de acest aspect. Se estimează că pe fondul migrației susținute se va ajunge ca în anul 2050 peste 10% din populația continentului să fie musulmană⁴⁶. O creștere mare se va înregistra și în America de Nord unde populația musulmană este așteptat să crească cu 197%⁴⁷.

Tabel 3. Distribuția pe continente a populației musulmane

Islamul	1910	1970	2000	2010	2014	2030	2050
	%	%	%	%	%	%	%
Europa	2,4	2,7	5,6	5,6	6,1	7,3	10,2 ⁴⁸
America de Nord	0,0	0,4	1,3	1,6	1,5	2,0	2,6
America Latină	0,1	0,1	0,3	0,3	0,3	0,3	0,4
Africa	32,1	40,4	42,2	41,7	41,6	41,6	41,2
Asia	16,7	19,0	24,2	25,9	26,4	28,9	30,9
Oceania	0,2	0,4	1,3	1,5	1,6	2,0	2,5

⁴⁶ T.M. JOHNSON et alii, *The world's religions in figures*, pp. 117–119.

⁴⁷ Pew Research Center, 2 aprilie 2015, *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050*, accesibil on-line la adresa <https://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050> (accesat la 21 iulie 2020).

⁴⁸ Scenariul care avansează această cifră pleacă de la premisa unei migrații crescute spre această zonă geografică vezi Pew Research Center, 2 aprilie 2015, *The Future of World Religions: Population Growth Pro-*

2.3. *Alte religii*

Majoritatea religiilor orientale (hinduism, budism, daoism, confucianism, șintoism, ș.a.) au cunoscut o evoluție lentă pe parcursul secolului XX, păstrându-și, cu mici variații, ponderea în structura demografică globală. Aceeași este situația și în ceea ce privește iudaismul.

Cele mai semnificative scăderi la nivelul numărului de aderenți au fost înregistrate de către religiile populare chineze (Chinese folk-religion) și etno-religii (ethnoreligionists) acestea ajungând în 2010 la 6.6% de la 22.3% și respectiv de la 7.7% la 3.8%.

Subiecte de reflecție

Ne-am propus pe parcursul analizei noastre să atragem atenția asupra potențialului pe care îl are demografia religioasă în decriptarea imaginii religioase a lumii în care trăim. Pe de altă parte, considerăm că explorarea profilului religios global, a modului în care acesta evoluează, precum și a factorilor care induc schimbarea, este nu numai o oportunitate generată de dezvoltarea organică a cercetărilor de demografie religioasă, ci și o necesitate pentru re-gândirea strategiilor pastorale și misionare ale Bisericii.

Datele prezentate constituie doar primul nivel de analiză. De fapt ele sunt fundamentul pentru analiza calitativă, precum și a relațiilor dintre cauză și efect. De asemenea, posibilitatea de a compara datele oferă deschiderea necesară pentru proiecții cu privire la dimensiunea viitoare a religiozității la nivel global.

Dintr-o altă perspectivă realitățile demografice emergente ne atrag atenția asupra nevoi dialogului religios în general, dar și a pregătirii temeinice pentru acest tip de dialog. Cu-

jections, 2010-2050, accesibil on-line la adresa <https://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050> (accesat la 21 iulie 2020).

noașterea și autocunoașterea, cunoașterea partenerului de dialog și asumarea propriei identități religioase devin, în acest context, nevoi imediate.

Una dintre consecințele majore ale schimbărilor de ordin demografic care s-au produs pe parcursul veacului trecut o constituie creșterea diversității religioase la nivel global. Există două feluri de diversitate religioasă: diversitate inter-religioasă și diversitate intra-religioasă⁴⁹. Dacă datele pe care le-am prezentat ilustrează creșterea diversității religioase în diferite zone geografice, elementele cu privire la diversitatea intra-religioasă necesită mult mai multă atenție. În zona intra-religioasă, indiferent că este vorba de creștini, musulmani sau alte religii, există schimbări majore care necesită atenție sporită. Aceste schimbări vizează cel puțin trei paliere: credință, apartenență și comportament. Aceste schimbări sunt accentuate mai ales în cazul populației tinere. Există cu certitudine schimbări cu privire la modul în care se crede în Dumnezeu, felul în care este asumată apartenența la un grup religios și maniera în care se exprimă credința și apartenența religioasă prin asumarea unor comportamente religioase⁵⁰.

O altă zonă de analiză care ar necesita o atenție sporită se referă la impactul secularismului într-o lume, cel puțin din punct de vedere cantitativ, eminamente religioasă, precum și consecințele fundamentalismului religios.

⁴⁹ Aceste realități sunt ilustrate de T.M. JOHNSON, K.R. ROSS (eds.), *Atlas of global Christianity, 1910-2010*, pp. 32–33; P. JOHNSTONE, *The future of the global church*, pp. 65–92, 93–120.

⁵⁰ Pentru un studiu de caz asupra acestor aspecte vezi: G.-V. GÂRDAN, „Credință, apartenență și comportament religios în creștinismul european contemporan. Elemente de demografie religioasă”, pp. 139–175.

Der „historische Christus“ des Papstes. Ein Rückblick auf das dreiteilige Jesus-Buch Benedikts XVI

Günter Röhser

Abstract: Studiul de față are ca obiectiv principal valorificarea punctelor importante ale cărții „Jesus von Nazareth” a papei Benedict al XVI-lea, concentrându-se pe liniile și întrebările de bază ale lucrării. Tema principală de cercetare este problema „Hristosului istoric”. În realizarea articolului s-a încercat o analiză a textului din perspectiva exegetului de specialitate și a savantului biblic și, în acest sens, să fie conturat un punct de vedere compatibil cu consensul. Cu privire la subiectul cheie, „Hristos istoric”, a fost necesară o analiză pentru a se da un răspuns cu privire la problematica acestei cărți, semnalând că Benedict nu a folosit personal această expresie niciodată. El a vorbit, în schimb, despre „adevăratul Iisus”, „istoricul Iisus în sens real”, „adevăratul Iisus istoric”, „realitatea istorică”. Unul dintre punctele forte și meritele deosebite ale cărții este ancorarea intertextuală consistentă a mărturiei Noului Testament în Vechiul Testament. Astfel că, în niciun caz, autorul cărții nu adoptă teoria tradițională a dezacordului sau alte clișee antievreiești, ci pretutindeni subliniază strânsa apropiere a Legământului Vechi de cel Nou ca o condiție prealabilă a Noului Testament.

Cuvinte-cheie: Benedict al XVI-lea, Iisus din Nazaret, Iisus istoric, Vechiul Legământ, Noul Legământ, exegeză

AM 15. AUGUST 2013, AM Fest Mariä Himmelfahrt, jährte sich zum erstenmal der Tag, an dem Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. den dritten Teil sei-

nes Buches „Jesus von Nazareth“ abschloss. Wie dem Vorwort des ersten Bandes zu entnehmen ist, war die Darstellung der Kindheitsgeschichten zunächst als ein Kapitel im zweiten Band geplant (I 23), wurde dann aber ein Jahr später getrennt von diesem veröffentlicht, als „eine Art kleiner Eingangshalle“ (III 9) zu den beiden vorangegangenen Bänden – im Untertitel „Prolog“ genannt –, und mit einem „Epilog“ (zu den Kindheitsgeschichten oder zum ganzen Werk?) versehen (III 127-135)¹. Tatsächlich kann man bei der Lektüre auch mit diesem dritten Teil beginnen, um einen Eindruck von der Darstellungs- und Vorgehensweise des Verfassers zu gewinnen, auch wenn die beiden früher erschienenen, weitaus umfangreicheren Bände naturgemäß ausführlichere Überlegungen zu Ansatz und Methode des Werkes enthalten.

Der überraschende Rücktritt Papst Benedikts birgt die Gefahr in sich, das Interesse an dem Buch erlahmen zu lassen. Das wäre schade, denn es stellt eine echte Herausforderung für die akademische Exegese und Theologie dar, und die Auseinandersetzung mit ihm ist in jeder Hinsicht ein notwendiges und lohnendes Unterfangen. Ich werde mich im Folgenden auf Grundlinien und Grundfragen des Werkes konzentrieren², und die Überschrift meines Beitrages deutet bereits an, dass diese sich letztlich auf eine einzige

¹ Im Folgenden werden die drei Teile mit römischen Ziffern und Seitenzahlen zitiert. Zugrunde liegt die deutsche Ausgabe: BENEDIKT XVI, *Jesus von Nazareth*. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau. Erster Teil: *Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Herder, Freiburg, 2007; BENEDIKT XVI, *Jesus von Nazareth*. Zweiter Teil: *Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Herder, Freiburg, 2011; BENEDIKT XVI, *Jesus von Nazareth*. Prolog: *Die Kindheitsgeschichten*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2012.

² Eine gesonderte Besprechung des ersten Bandes habe ich bereits bald nach dessen Erscheinen vorgelegt: Günter RÖHSE, „Jesus im Kanon. Das Jesus-Buch des Papstes aus exegetischer Sicht“, in: *Religion und Rationalität*, Görg K HASSELHOFF, Michael MEYER-BLANCK (eds.), coll. *Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft* 4, Ergon, Würzburg, 2008, pp. 117–127.

Frage konzentrieren lassen, nämlich diejenige nach dem „historischen Christus“. Meine eigene konfessionelle Identität als evangelisch-lutherischer Theologe kann dabei nicht verborgen bleiben; trotzdem versuche ich, die Auseinandersetzung vor allem aus der Sicht des Fachexegeten und Bibelwissenschaftlers zu führen und dabei konfessionsübergreifend konsensfähige Gesichtspunkte einzubringen.

1. Zum Thema-Stichwort „historischer Christus“

Ich habe das Stichwort „historischer Christus“ gewählt, um damit Anliegen und zugleich Problematik des Jesus-Buches „auf den Begriff zu bringen“, muss aber eingangs gleich darauf hinweisen, dass Benedikt selbst diesen Ausdruck niemals verwendet. Er spricht stattdessen vom „wirklichen Jesus“, vom „'historischen Jesus' im eigentlichen Sinn“ (I 20), vom „wahre(n) 'historische(n)' Jesus“ (I 143) oder auch von der „geschichtliche(n) Wirklichkeit“ (I 271f, in Auseinandersetzung mit Martin Hengel).

Ich benutze den Ausdruck „historischer Christus“, weil er schärfer als der Verfasser selbst eine grundlegende Irritation zum Ausdruck bringt, die von dem Buch ausgeht und nach dem Willen des Verfassers wohl auch ausgehen soll. Sie betrifft das Verhältnis von Glaube und wissenschaftlich-kritischer Vernunft, von Religion und Rationalität³, und diese beiden Pole und ihr Zusammenhang bei Benedikt werden durch die Wortverbindung „historischer Christus“ m. E. gut zum Ausdruck gebracht: Die kritische Geschichtswissenschaft und wissenschaftliche Exegese richtet sich auf die „Historie“ – also auf die Geschichte, wie sie mit den Mitteln des Historikers erfassbar und rekonstruierbar ist – und beschäftigt sich in diesem Rahmen auch mit Jesus (Christus), während „Christus“ eine darüber hinausgehende Bekenntnis- und Glaubensaussage über diesen Jesus dar-

³ Vgl. die in der vorigen Anm. genannte Publikation.

stellt, deren „Wahrheit“ wissenschaftlich nicht erfasst und erwiesen werden kann, wiewohl diese Aussage ebenso wie der geglaubte Christus selbst natürlich eine „geschichtliche Wirklichkeit“ darstellt und als solche beschrieben werden kann. Die Problematik im Jesus-Buch besteht darin, dass beides nicht „theologisch korrekt“ auseinandergehalten wird. Dies führt z. B. dazu, dass der Heilige Geist nicht nur – wie „üblich“ – den persönlichen Glauben an Jesus Christus bei den Menschen wirkt, sondern auch als Garant für die historische Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit des Schriftzeugnisses herhalten muss (I 219: „Wesentliches von der ursprünglichen Gestalt Jesu aufbewahrt“; I 270: Dem Parakleten kommt es auf die „historische ... Wahrheit des Erinnerten“ an). Und wenn das nicht reicht, bleibt immer noch „das demütige Mitglauben mit der vom Heiligen Geist geführten Kirche aller Jahrhunderte“, von wo aus man dann auch „getrost“ auf die widersprüchlichen „exegetischen Hypothesen hinblicken kann“ (II 124).

Das Grundproblem, welches dem mit „historischer Christus“ bezeichneten Sachverhalt im Jesus-Buch zugrunde liegt, ist also die spezifische Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft, wie sie das Denken Joseph Ratzingers / Benedikts XVI. von Anfang an prägt und wie sie z. B. prononciert in der berühmten Regensburger Rede vom 12. September 2006 zum Ausdruck kommt⁴. Das Verhältnis von Glaube und Vernunft ist demnach durch eine harmonische Synthese gekennzeichnet: Der Glaube bedarf der Vernunft, um nicht in Fundamentalismus und Ideologie abzugleiten und zu entarten. Umgekehrt bedarf die Vernunft des Glaubens und der Suche nach Gott, um sich dadurch reinigen,

⁴ S. dazu Michael MEYER-BLANCK, „Die Vernunft des Glaubens und der Glaube der Vernunft. Eine protestantische Lektüre der „Regensburger Vorlesung“ von Papst Benedikt XVI“, in: *Religion und Rationalität*, Görges K HASSELHOFF, Michael MEYER-BLANCK (eds.), coll. *Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft* 4, Ergon, Würzburg, 2008, pp. 43–62.

erweitern und vervollkommen zu lassen (III 104: und „so zu ihren höchsten Möglichkeiten“ zu gelangen) und nicht in bloßer rationalistischer Wissenschaftsgläubigkeit zu verharren, die das Ganze der Wirklichkeit (nämlich Gottes Schöpfung aus Gottes ewiger Vernunft) verfehlt.

Während man dem ersten Teil der Verhältnisbestimmung sofort und ohne Einschränkung zustimmen wird, bedarf es bei dem zweiten Teil eines genaueren Hinsehens. Wohl benötigt die wissenschaftlich-kritische Vernunft zu einer ganzheitlichen Lebensauffassung der Ergänzung und Erfüllung durch einen religiösen Glauben (jedenfalls nach Überzeugung der Gläubigen), sie kann sich aber nicht auf ihrem eigenen Terrain durch den Glauben korrigieren oder einschränken lassen. Vernunft

„gilt entweder universal oder gar nicht. Wer ihr von außen Grenzen setzt, die sie nicht selbst findet, zerstört sie ganz. Kritische Vernunft ist selbst in der Lage festzustellen, wo ihre Kompetenz aufhört, und ihre Grenzen zu erkennen. Kritik der eigenen Wege ist Sache jeder Wissenschaft selbst und kann nicht durch Offenbarungsglauben diktiert werden. Das gilt wie für jede Wissenschaft so auch für die Theologie“⁵.

Auch der historisch arbeitende Exeget kann sich seine Ergebnisse nicht von der Dogmatik vorschreiben oder nachträglich korrigieren lassen. Es ist vielmehr ein eigener, davon unabhängiger Akt theologischer Urteilsbildung, die Ergebnisse der Exegese mit dem Glauben und der Dogmatik in Beziehung zu setzen. Wäre es anders, könnte die Exegese keinerlei kritische Anfragen an den Glauben und die Kirche mehr richten.

Wie sehen nun die Konturen dieses „historischen Christus“ bei Benedikt aus? Daran lässt der Verfasser von Anfang an keinen Zweifel. Bereits im Vorwort des ersten Bandes

⁵ Klaus BERGER, *Hermeneutik des Neuen Testaments*, coll. *UTB für Wissenschaft. Theologie* 2035, Francke, Tübingen, 1999, p. 123.

heißt es über das Jesus-Buch: „Es sieht Jesus von seiner Gemeinschaft mit dem Vater her, die die eigentliche Mitte seiner Persönlichkeit ist, ohne die man nichts verstehen kann und von der her er uns auch heute gegenwärtig wird“ (I 12). Immer wieder ist von Jesu „Seinsgemeinschaft mit Gott“ (I 368) o. ä. die Rede. Nur von dieser „innersten Einheit“ des „Sohnes“ mit dem „Vater“ her könne man „die Gestalt Jesu wirklich verstehen, wie sie uns im Neuen Testament begegnet“ (I 31, vgl. Joh 1,18; ebenso I 219, 391; schließlich III 57: „wahrer Mensch und zugleich Gott“). Der „Sohnesanspruch“ sei auch – in Verbindung mit dem Messias- und dem Menschensohn-Titel – der entscheidende Konfliktpunkt, der Jesus schließlich in die Passion und in den Tod führt (I 269, 346f, 373, 381; II 203-205, 205: „Teilhabe an Gottes eigenem Wesen“). Und in diesem Entscheidenden der Person Jesu – das man auch so formulieren kann: „Jesus versteht sich selbst als die Tora – als das Wort Gottes in Person“ (I 143) – stimmen der Prolog des Johannes-Evangeliums, der Jesus der Bergpredigt und der Jesus der synoptischen Evangelien überein. „Der Jesus des vierten Evangeliums und der Jesus der Synoptiker ist ein und derselbe: der wahre 'historische' Jesus“ (ebd.). Angesichts dieses *Canthus firmus* durch das gesamte Werk hindurch überrascht es auch nicht mehr, dass unser Autor keinen Unterschied oder Widerspruch zwischen der vorösterlichen Reich-Gottes-Botschaft Jesu und der „Christologie“ als der „Mitte der apostolischen Predigt nach Ostern“ (I 77) erkennen kann (II 218). Denn „Christologie, das heißt Rede von der Anwesenheit Gottes in seinem (sc. Jesu) eigenen Tun und Sein“ (I 92). Wenn aber „der Bote selbst die Botschaft“ (I 78) und Jesu Verkündigung in diesem Sinne immer nur christologische Selbstverkündigung ist (I 89f), dann kann es auch keinen substanziellen Unterschied und keine Entwicklung zwischen den vorösterlichen Anfängen und der nachösterlichen Entfaltung geben. In den Reden der Bergpredigt ist eine

„geheimnisvolle Gleichsetzung zwischen Jesus und Gott“ vollzogen (I 137), ebenso wie zwischen Jesus und der Tora (I 143, vgl. 364, II 108), und weiterhin findet sich eine solche zwischen (auferstandenem) Jesus und (neuem) Tempel (I 290; II 98, 193). Auch in seinen Gleichnissen verkündigt Jesus nur sein eigenes Kommen und lädt zum Glauben an das Reich Gottes ein, das er selber ist (I 227, 239)⁶. Die Zukunftsdimension des Reiches Gottes ist nahezu vollständig ausgeblendet. Selbst die apokalyptischen Worte in der Endzeitrede Jesu (Mk 13) werden auf eine „personalistische Mitte“ in Jesus hin konzentriert und die verbreitete These von der „Naherwartung“ Jesu abgelehnt (I 87, II 66).

Zum christologischen Selbstverständnis Jesu gehört konsequenterweise von Anfang an auch die Universalität seiner Sendung. Sie gründet in der „Universalität von Gottes Anspruch auf die Erde“ (I 113) und ist für Jesus „in seinem Woher mitgegeben“ (III 16; s. die Stammbäume bei Matthäus und Lukas sowie den Prolog des Johannes-Evangeliums und Joh 1,29: I 37, 48f; III 15-23)⁷. „Die Zeit der Heiden“ (vgl. Lk 21,24; Mt 24,14; Mk 13,10) „stellt ein wesentliches Element der eschatologischen Botschaft Jesu dar“ (II 61). „Er hat den Gott Israels zu den Völkern getragen“, so wie Israel „von Anfang an und seinem Wesen nach Träger einer universalen Verheißung ist“ (I 149f). Und mit Blick auf Joh 10,16: „Es gibt nur einen Hirten. Der Logos, der in Jesus Mensch wurde, ist der Hirte aller Menschen, denn sie alle sind durch das eine Wort erschaffen...“ (I 329). In Aussagen wie diesen verschwimmt naturgemäß die Grenze zwischen

⁶ Es verwundert daher nicht, dass Benedikt die Gleichnistheorie von Charles Harold Dodd („realized eschatology“) favorisiert (I 226f).

⁷ Die ausführliche Behandlung der Stammbäume ist bemerkenswert und für ein Buch über Jesus von Nazareth eher ungewöhnlich, da – wie auch Benedikt anerkennen muss – die Listen „nur in wenigen Namen übereinstimmen“ und es „nicht auf die einzelnen Namen“ ankommt, „sondern auf die symbolische Struktur“ im Sinne von Verheißungskontinuität und Neubeginn (III 19).

vor- und nachösterlicher Verkündigung, die ja nach Benedikt ohnehin sachlich nicht relevant ist. Und im Blick auf das Wort vom Weizenkorn an die „Griechen“ (Joh 12,24) gilt: „Vom Kreuz her wird den Völkern der eine Gott erkennbar...“ (II 34). Überall ist nach Benedikt der die ganze Menschheit umfassende und betreffende Charakter der Sendung und Verkündigung Jesu klar formuliert.

Angesichts dieser massiven „Christologisierung“ des historischen Jesus könnte man versucht sein zu urteilen, hier handle es sich um die konsequente Umsetzung einer dogmatischen Vorgabe bei der Lektüre der Evangelien. Die kirchliche Christologie werde einfach in die neutestamentlichen Texte „eingelezen“. Dieses Urteil wäre zumindest voreilig, wenn nicht ungerecht. Denn so sehr es in der Sache zutreffen mag, so sehr bemüht Benedikt sich doch – wie bereits erwähnt –, dieses Gesamtbild der Person und Verkündigung Jesu auch als historisch plausibel, ja als das einzig wahrhaft plausible zu erweisen⁸. Und er kann dazu nicht nur auf die sich widersprechenden Hypothesen der Exegeten verweisen, sondern hat auch die Meinung der Evangelisten in vielen Fällen auf seiner Seite⁹. Wenn nun trotzdem einige Anfragen aus historisch-kritischer Sicht formuliert werden sollen, darf man diese letztere Schwierigkeit nie aus den Augen verlieren.

1) Die von Benedikt gebotene Gesamtrekonstruktion ist bei weitem nicht die einzig mögliche oder plausible. Die von der historischen Jesusforschung vorgeschlagenen Alternativen zur Deutung der Person Jesu (heilsmittlerischer Endzeitprophet, Wegbereiter der Gottesherrschaft, eschatologischer Toralehrer, charismatischer Heiler, apokalypti-

⁸ Deswegen reklamiert er auch – entgegen der Erwartung des Lesers – eine „Christologie von unten“ für sich (II 13).

⁹ Auf theologische Unterschiede zwischen den Evangelien, die das von Benedikt gebotene Bild differenzieren würden, kann ich hier nicht eingehen. Auch die Unterschiede in den Einzelheiten der Jesus-Erzählung werden von ihm unterschätzt bzw. ausgeblendet.

scher oder millenaristischer Prophet u. ä.) sind auch inhaltlich nicht so dürftig, wie Benedikt meint und beklagt (II 13). Vor allem wird bei ihnen die geschichtliche Wirkung und inhaltliche Bedeutung der Auferstehung Jesu bzw. der Ostererfahrung der Jünger höher veranschlagt als im Jesus-Buch. Denn: Wenn – wie Benedikt zu verstehen gibt – der historische Jesus seiner Auferweckung durch Gott gewiss war¹⁰ und dieses auch – z. B. bei der Einsetzung der Eucharistie – artikuliert oder implizit vorausgesetzt hat (II 151, 160, 162, 234, vgl. 236), worin besteht dann der christologische „Mehrwert“ von Ostern gegenüber der Zeit davor? Und weiter: Kann „Jesu Ende am Kreuz“ dann für die Jünger wirklich „ein irrationales Faktum gewesen“ sein, „das seine ganze Verkündigung und seine ganze Gestalt in Frage stellte“ (II 226)?

2) Man kann sich das Problem auch anhand des Todeschreies Jesu nach Mk 15,34 klarmachen. Nach Benedikt ist der hier verwendete Ps 22,2 „nicht irgendein Verlassensschrei“, sondern „messianischer Ruf“, durch den Jesus das Leiden der ganzen Welt in sich hineinnimmt und verwandelt (II 237f). Als Anfangswort des Psalms 22 enthält er zugleich auch die dort folgende Gewissheit der Erhörung und des Heils in der Auferstehung (238). Demgegenüber ist festzuhalten, dass der Wortlaut des Rufes Jesu weder dem hebräischen noch dem griechischen Text der angeblich zitierten Bibelstelle genau entspricht, es sich hier also nicht einfach um das (zumindest am Ende) vertrauensvolle Gebet von Ps 22 handelt, sondern um einen existenziellen Schrei tiefster Verlassenheit. Entscheidend ist für Markus allein, dass Jesus sich auch in dieser verzweifelten Lage an Gott wandte und ihn direkt ansprach: „Mein Gott..., warum hast du...?“ Ein „Wissen“ um die Auferstehung des „Sohnes“ (zu dem im Übrigen besser die „Vater“-Anrede passen würde) wird man aus diesen Worten nicht herauslesen dürfen.

¹⁰ Wohlgedenkt: Er „weiß“ darum und hofft nicht nur darauf!

3) Wenn es tatsächlich stimmt, dass der Auftrag zur Heidenmission in der eschatologischen Botschaft Jesu an seine Jünger (in der Endzeitrede) „fest verankert“ war (II 61), dann ist es schwer begreiflich, warum die Aufnahme der ersten Nichtjuden in die Gemeinde Jesu nach Ostern so spät erfolgt ist und so heiß umstritten und umkämpft war, dass daran die kirchliche Gemeinschaft zu zerbrechen drohte. Warum musste Paulus sein Leben lang um eine Entscheidung kämpfen, die Jesus selbst doch längst getroffen hatte und die in der Überlieferung fest verankert war?

Als Ergebnis kann man festhalten: Man darf – historisch gesehen – mit Unterschieden, Veränderungen und Entwicklungen in und zwischen der Verkündigung Jesu und derjenigen der Apostel und Evangelisten nach Ostern rechnen, ohne bedrohliche theologische „Verluste“ befürchten zu müssen. Nicht alles muss auf Jesus selbst zurückgehen, um in seiner geschichtlichen Entstehung erklärbar zu sein.

Eine besondere Zuspitzung erfährt die von Benedikt gewählte Darstellung des „historischen Christus“ im dritten Teil bzw. dem Prolog des Buches. Hier setzt sich der Autor in Gegensatz zur großen Mehrheit der Neutestamentler, wenn er für die weithin als legendenhaft und / oder mythologisch beurteilten Kindheitsgeschichten des Matthäus- und des Lukas-Evangeliums durchweg in Anspruch nimmt, es handele sich um „wirkliche, geschehene Geschichte“ (III 29). Was der damalige Papst in seiner Auslegung der Kindheitsgeschichten vorgelegt hat, ist keine historisch-exegetisch begründete Darstellung, sondern eine geistliche Meditation, die überdies die heilige Familie in einem Maße zum Gegenstand der frommen Betrachtung macht, wie es exegetisch kaum mehr begründbar erscheint¹¹. Hier wird

¹¹ Theologisch am problematischsten ist die Rede vom „freie(n) Ja des Menschen Maria“ (III 64), ohne das Gott die Menschheit nicht erlösen kann (vgl. 46). Denn damit wird Maria in einmaliger Weise aus der Masse der Menschen herausgehoben und ihre *conditio humana* in

bei dem ganzen Unternehmen des Jesus-Buches am deutlichsten, dass ein Bild des „historischen Christus“ und seiner Geschichte gezeichnet wird, das sich nur zum Teil den Texten selbst verdanken kann.

Trotzdem will ich hier – eingedenk der obigen Warnung – nicht in eine historische Kritik der Weihnachts- und anderen Vorgeschichten der Evangelien eintreten, denn – hier hat Benedikt vollkommen recht – eine absolute Sicherheit über die Historizität oder einen historischen Kern solcher Erzählungen ist mit den Mitteln der Geschichtswissenschaft ohnehin nicht zu erreichen (vgl. II 122-124 im Zusammenhang des Letzten Abendmahls). Was ich für viel problematischer halte, ist das völlige Fehlen einer Reflexion über den hier vorliegenden Geschichtsbegriff und den damit verbundenen Begriff der „Tatsache“ sowie über die Frage, ob sich beides mit dem seit der Aufklärung entstandenen Geschichts- und Tatsachenbegriff so ohne Weiteres gleichsetzen lässt. Für noch bedenklicher halte ich die mögliche theologische Konsequenz, dass nun doch wieder – ohne Not – vermeintliche historische Tatsachen und zeitbedingte religiöse Vorstellungsformen (wie die „Jungfrauengeburt“ oder der „Stern von Bethlehem“) unter der Hand für verbindlich erklärt werden und wir am Ende bei längst überwunden geglaubten *sacrificia intellectus* landen. Dabei geht es mir nicht darum, die Möglichkeit und den Wert solcher Vorstellungen und damit verbundener religiöser Erfahrungen in Abrede stellen zu wollen, sondern nur darum, sie nicht in buchstäblicher Weise für verbindlich zu erklären.

Ein ähnliches Bedenken betrifft auch die Auferstehungsvorstellung, wie sie von unserem Autor in dem diesbezüglichen Kapitel des zweiten Bandes vertreten wird. Benedikt vertritt dort unter Berufung auf eine eher abgelegene und singuläre Bibelstelle (Septuaginta-Zitat von Ps 16,9-11 in

Frage gestellt.

Apg 2,26ff) allen Ernstes die Auffassung, der Leichnam Jesu habe zwischen Karfreitag und Ostersonntag keine Verwesung erfahren, sondern sei unversehrt aus dem Grabe auferstanden (II 280-282), und riskiert damit sogar, in Widerspruch zum Apostel Paulus zu geraten, für den die Gleichheit des Todesschicksals zwischen Christus und den Glaubenden eine wichtige Voraussetzung seiner Auferstehungsverkündigung ist (Röm 6,3-11; 1Kor 15,36.42-44) – von konkurrierenden Vorstellungen wie der *creatio ex nihilo* (Röm 4,17) ganz zu schweigen. Auch die Ostererzählungen der Evangelien wissen von der genannten Psalm-Stelle nichts. Aber es geht mir auch hier nicht um die – zugestandene – Möglichkeit einer solchen Vorstellung, sondern nur um die Gefahr ihrer Verbindlichmachung. Die Auferstehungszeugnisse des Neuen Testaments liefern dazu m. E. keine ausreichende Basis.

2. Alttestamentlich-jüdische Grundlegung und die Semantik von Warten, Reifen und Selbstüberschreitung

Zu den besonderen Stärken und Verdiensten des Jesus-Buches gehört die konsequente intertextuelle Verankerung des neutestamentlichen Zeugnisses im Alten Testament. An keiner Stelle übernimmt der Verfasser die traditionelle Enterbungstheorie oder andere antijüdische Klischees, sondern überall stellt er die enge Zusammengehörigkeit von altem und neuem Bund und das Alte Testament als Voraussetzung des Neuen heraus. Dabei hebt er sich zum Teil sogar vorteilhaft von der gängigen wissenschaftlichen Exegese ab. Ich greife einige besonders eindrucksvolle Beispiele heraus:

- Die Bergpredigt Jesu, insbes. die sog. Antithesen, wird konsequent als erneuerte Tora („die Tora des Messias“) verstanden und ausgelegt (I 97, 131ff).

- Joh 1,17 (Das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit kamen durch Jesus Christus) wird nicht als antithetischer, sondern als synthetisch-klimaktischer Parallelismus aufgefasst¹² (I 279: „Gnade und Wahrheit“ kommen „nicht als Zerstörung, sondern als Erfüllung des Gesetzes“ zum Vorschein) und das ganze Johannes-Evangelium intensiv mit dem Festkalender Israels in Beziehung gesetzt (I 279f). „Die großen Ereignisse des Lebens Jesu ... sind sozusagen liturgische Ereignisse, in denen Liturgie mit ihrem Gedenken und Erwarten Wirklichkeit, Leben wird...“ (I 354).
- Mit großem Einfühlungsvermögen wird die Freude Israels am Gesetz geschildert (I 311, III 49).
- Die sog. Tempelreinigung wird zwar als Angriff auf die bestehende Ordnung, nicht aber als grundsätzliche Kultkritik, sondern im Gegenteil als „im Einklang mit dem Gesetz“ und als Erfüllung von Gesetz und Propheten verstanden (II 27).
- Die Abendmahlsworte holen „kaum hörbar und doch unmissverständlich Gesetz und Propheten in sich ein“ (II 148, vgl. 151).
- Der dezidiert jüdisch-judenchristliche Charakter der Kindheitsgeschichten ist klar erkannt und in der Auslegung umgesetzt – dann allerdings auf die Überlieferung der (judenchristlichen) Familie Jesu enggeführt (III 27f, 88).
- Die Sendung Jesu bedeutet keinen „Angriff auf die Frömmigkeit Israels“ (III 129).

Den inhaltlichen Höhepunkt dieses Ansatzes bilden die Forderung, christliche und jüdische Lektüre der biblischen

¹² Benedikt selbst benutzt diese Begriffe nicht; ich entlehne sie aber bei Hartwig THYEN, „Johannesevangelium“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, 17 (1988), pp. 200–225. hier: p. 203 („ein in beiden Gliedern heilvolles Nacheinander“), um das Gemeinte in die exegetische Fachdiskussion einzuordnen.

Schriften müssten „miteinander in Dialog treten..., um Gottes Willen und Wort recht zu verstehen“ (II 49; allerdings ist zu fragen, ob diese Forderung im Buch wirklich umgesetzt ist), und (mit einem Zitat von Bernhard von Clairvaux und einer Kommentierung durch Hildegard Brem) der (indirekte) Verzicht auf die Judenmission (II 60).

Alle genannten Punkte sind exegetisch gut begründet, und man kann nur wünschen, dass die Exegese aller Konfessionen nicht mehr hinter diese Einsichten zurückfallen möchte. Gleichwohl kommt auch die vorliegende Verhältnisbestimmung, indem sie die jüdisch-christlichen Differenzen nicht übergehen kann und will, nicht ohne Formulierungen aus, die zumindest auf jüdischer Seite Stirnrunzeln auslösen müssen. So z. B., wenn Benedikt davon spricht, dass das Neue Testament „sich ganz und gar in Einheit mit dem zu *immer größerer Reinheit reifenden Glauben Israels*“ wisse (I 105; Hervorhebung von mir, G.R.), oder dass Jesus „das wahre Subjekt der Psalmen“ sei, „durch den sie Sinn gewinnen“ (II 84, vgl. 174, 281), oder „der wahre Eigentümer der Texte“ (III 29). In Jesus fließen „alle Ströme der Schrift“ zusammen; „von ihm her“ erscheint „der zusammenhängende Sinn der Schrift ... das, worauf alles wartet, worauf alles zugeht“ (I 289, vgl. 382). Was bedeutet das jeweils für diejenigen, die das Neue Testament nicht als Heilige Schrift und Jesus nicht als den „wahren David“ (II 281) anerkennen können? Welche theologische Dignität besitzt das nachbiblische Judentum, welches sich ebenfalls als „neue“ Verwirklichung der alten Offenbarung verstehen kann und als Dialogpartner „auf Augenhöhe“ ernst genommen werden soll?¹³

¹³ Vgl. dazu die Beiträge von Josef WOHLMUTH, „Die Sicht auf das Judentum im zweiten Band des Jesusbuches“, in: *Der Jesus des Papstes: Passion, Tod und Auferstehung im Disput*, Hermann HÄRING (ed.), coll. *Wissenschaftliche Paperbacks* 31, Münster Lit, Berlin, 2011; Walter HOMOLKA, „Jesu letztes Abendmahl. Abschied vom Judentum und Aufbruch ins Neue?“, in: *Der Jesus des Papstes: Passion, Tod und Auferstehung im*

Für eine hilfreiche und starke Metapher halte ich die Rede vom „wartenden Wort“ für einen schwierigen alttestamentlichen Text wie die Immanuel-Weissagung Jes 7,14 (III 58). Denn sie hält genau die Mitte zwischen der falschen Vorstellung von einer Vorhersage, die bereits damals ein ganz bestimmtes Ereignis im Blick hatte (Jungfrauengeburt), und der Auffassung von einer mehr oder weniger gewaltsamen rückblickenden Deutung im Neuen Testament (hier: durch den Kontext von Mt 1,23).

Damit sind auch schon die beiden Metaphern genannt, die ich als charakteristisch für den Ansatz von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. erachte und deren Wort- und Bildfelder das gesamte Buch in unzähligen Beispielen und Varianten durchziehen: „Warten“ und „Reifen“. Hinzu tritt ein drittes Element, das nicht mit einer einheitlichen Metapher bezeichnet wird und in dem es um die (Neu-)Realisierung des Erwarteten bzw. Reifenden geht. Oft kann man dieses Element als „Selbstüberschreitung“ zusammenfassen: Es verwirklicht sich etwas, was in dem Wachsenden und Reifenden bereits angelegt ist, aber doch darüber hinausführt und deshalb vorher noch nicht in seiner vollen Bedeutung erkannt werden kann¹⁴.

Das Bezeichnende und Faszinierende ist nun, dass dieses metaphorische Modell nicht nur auf Texte, insbesondere alttestamentliche, mit ihrer „inneren Potentialität“ (I 239) und ihrem „Zukunftspotential“ (I 108) angewandt wird, sondern auch auf Mythen, Institutionen und ganze Religionen, auf die (vor- und außerchristliche) Philosophie, ja schließlich auch auf die (vermeintlich profanen) Wissenschaften und letztlich die gesamte Wirklichkeit (in Bezug auf die Vernunft haben wir dieses Modell oben schon kennengelernt). So entsteht eine harmonistische Einheitsschau

Disput, Hermann HÄRING (ed.), coll. *Wissenschaftliche Paperbacks* 31, Münster Lit, Berlin, 2011, pp. 179–199.

¹⁴ Zur Formulierung vgl. III 28 oben.

von Welt und Geschichte, in der alles auf Gott als die letzte Wirklichkeit hindrängt und in ihm seine Erfüllung findet.

Einige Beispiele: Das Lied vom Gottesknecht (Jes 53) ist „wie ein Ausschauhaken nach dem, der kommen muss“ (II 197). Das prophetische Wort des Hohepriesters Kaiphas (Joh 11,50) „fasst die Sehnsucht der Religionsgeschichte der Welt und die großen Glaubenstraditionen Israels zusammen und überträgt sie auf Jesus“ (ebd.). Die Schöpfung „wartet“ auf die Auferstehung Jesu als ihren „letzten und höchsten 'Mutationssprung'“ (II 271).

Die Mythen vom sterbenden und auferstehenden Gott haben auf Jesus „gewartet, in dem das Ersehnte Wirklichkeit geworden ist“ (I 316f).

Über die lukanische Kindheitsgeschichte und die Worte der Schrift: Erstere ist „die Wirklichkeit, auf die die Worte warteten. Sie war in den Worten allein nicht erkennbar, aber die Worte kommen zu ihrer ganzen Bedeutung durch das Ereignis, in dem sie Wirklichkeit werden“ (III 28).

Zu Jes 53: „[D]er wahre Eigentümer der Texte lässt noch auf sich warten. Erst wenn er erscheint, erhält das Wort seine volle Bedeutung“ (III 29, vgl. 30: „typisch christliche Exegese“).

Zu Mt 2: „In der Magiergeschichte des heiligen Matthäus ist offenbar die religiöse und philosophische Weisheit eine Kraft, die Menschen auf den Weg bringt; die Weisheit, die zuletzt zu Christus hinführt“ (III 102). Die Magier stellen „das Zugehen der Religionen auf Christus wie auch die Selbstüberschreitung der Wissenschaft auf ihn hin“ dar (104). „Sie stehen für die innere Erwartung des menschlichen Geistes, für die Bewegung der Religionen und der menschlichen Vernunft auf Christus zu“ (106).

So könnte man noch lange fortfahren und das Bild um weitere Facetten ergänzen. Diese wahrhaft „katholische“ (allumfassende) – und in diesem Sinne auch römisch-katholische – Einheitsschau weckt jedoch auch Rückfragen:

Leben wir in einer solchen Welt, in der es offensichtlich keine Brüche, Abbrüche, Unvereinbarkeiten, bleibende Widersprüche und offenen Fragen mehr gibt oder geben darf? Ist dies ein historisch tragfähiges Modell für die (biblische) Geschichte und was sich „faktisch“ in ihr ereignet hat? Was ist mit denen, die sich nicht „vereinnahmen“ lassen wollen? Besitzen sie keinen Platz und keine Hoffnung mehr im päpstlichen Weltenplan? – Beim Betrachter mag sich unwillkürlich das Bedürfnis regen, wider den Stachel zu löcken und aus dieser wohlgeordneten, – sit venia verbo – mittelalterlich anmutenden Einheitswelt auszusteigen. Es dürfte kein Zufall sein, dass genau das der Ursprungsimpuls der historisch-kritischen Vernunft im Zeitalter des Humanismus und der beginnenden Neuzeit war: ein Gegenüber zur Einheitsschau zu schaffen, das kritische Distanz, Widerspruch und eigenes, unabhängiges Denken ermöglicht.

3. Gesamtbiblische Methode

Dem dargestellten Ansatz muss nun auch eine Methode der Schriftauslegung entsprechen, die die angestrebte und postulierte Einheit (in allen ihren Dimensionen) zur Darstellung bringen kann. Schon im Vorwort des ersten Bandes lässt der Verfasser keinen Zweifel daran, dass dies für ihn (im Anschluss an die Offenbarungs-Konstitution des 2. Vatikanischen Konzils) nur eine solche Methode sein kann, die „auf Inhalt und Einheit der ganzen Schrift“ achtet (I 17). Dieser methodische Grundsatz, „die Bibel als Einheit zu verstehen“ (18), wird durch das ganze Werk hindurch verfolgt (vgl. III 31: „innere Einheit der beiden Testamente“) und setzt voraus, dass die Bibel, als „Ganzheit“ gelesen, „eine von innen her zusammenhängende Botschaft ausdrückt“ (I 230). Angeregt ist dieser Zugang bei Benedikt durch die sog. kanonische Exegese, die sich vor etwa 30 Jahren in Amerika entwickelt hat und „deren Absicht im

Lesen der einzelnen Texte im Ganzen der einen Schrift besteht, wodurch alle einzelnen Texte in ein neues Licht rücken“ (I 17). Er trifft damit auch auf dieselben Bedenken wie diese, dass nämlich der einzelne Text sein Wort nur so weit sagen darf, wie es dem „Ganzen“ der Schrift nicht widerspricht¹⁵. Es besteht die Gefahr, dass dieses „Ganze“, die „Einheit“ bzw. die „Hauptsache“ der Schrift schon vorab festgelegt wird und die Auslegung reglementiert – insbesondere dann, wenn sie, wie im vorliegenden Fall, sehr „konservativ“ definiert ist: letztlich als die „Glaubensregel“ bzw. das „Glaubensbekenntnis“ der Kirche selbst als „die eigentliche 'Hermeneutik' der Schrift“ (II 117)¹⁶. Grundsätzlich ist natürlich zu fragen, ob sich die Einheit der Schrift überhaupt auf exegetischem Wege erweisen lässt. Auch Benedikt weiß, dass dies letztlich nicht möglich ist, sondern die Bestimmung der Einheit – wenn man diesen Weg denn gehen will – einen „Glaubensentscheid“ voraussetzt (I 18).

Wenn nun das Verhältnis dieser gesamtbiblischen zur historisch-kritischen Methode im Jesus-Buch gelegentlich als „ergänzend“ beschrieben wird (I 16, II 11), so ist dies stark untertrieben. Denn die Verhältnisbestimmung zwi-

¹⁵ Auf der anderen Seite kann dies zu einer Überinterpretation des einzelnen Textes führen, gewissermaßen zu seiner „Auffüllung“ mit gesamtbiblischer Theologie. Ein schönes Beispiel im vorliegenden Fall ist das sog. Hohepriesterliche Gebet Jesu (Joh 17), von dem Benedikt behauptet, dass es „ganz aus dem theologischen Gehalt des Versöhnungsfestes heraus entwickelt wird“ und „eine subtile eucharistische Theologie als Theologie seines Kreuzesopfers enthält“ (I 279, vgl. II 95-108), obwohl im ganzen Text mit keinem Wort vom Sühnetod Jesu oder vom Opfer die Rede ist. Noch drastischer – wiewohl von der Sache her nicht unsympathisch – ist die Umdeutung der Selbstverfluchung Israels (Mt 27,25) „von der Abendmahls- und Kreuzestheologie des ganzen Neuen Testaments her“ (II 211).

¹⁶ Einzuräumen ist, dass man dieses Kriterium – je nach inhaltlicher Füllung – auch als einen sehr weiten Rahmen auffassen kann, der der konkreten Auslegung durchaus Freiraum und Innovationsmöglichkeiten gewährt.

schen beiden folgt letztlich derselben Logik wie das oben beschriebene Bildfeld: Die „positivistische Hermeneutik“ der Letzteren macht einen „methodisch neuen Schritt“ erforderlich, damit die historische Vernunft „endgültig zu sich selbst“ kommen kann (II 11).

Wie eng der Zusammenhang zwischen obiger „Einheitschau“ und dem Verständnis der Bibel zu sehen ist, wird schließlich daran deutlich, dass für die Entstehung der (Einheit der) Bibel ähnliche Metaphern und Begriffe verwendet werden: In „immer neuen 'Relectures' ... trägt sich die Schriftwerdung als ein Prozess des Wortes zu, das allmählich seine inneren Potentialitäten entfaltet, die irgendwie wie Samen bereitlagen, aber erst in der Herausforderung neuer Situationen, in neuen Erfahrungen und Erleidnissen (sic!) sich öffnen“ (I 17). So kommt man nie über das hinaus – oder gar ganz von dem ab –, was nicht schon immer irgendwie angelegt war, und so ist die Einheit gesichert. Aber so organisch ist wohl die Überlieferungsgeschichte der Bibel nach allem, was wir wissen, nicht verlaufen. Die „Einheit“ – oder sagen wir besser: die einheitliche Anwendung – der Schrift und der einzelnen Schriften in bestimmten Situationen und Herausforderungen musste immer neu gefunden und hart errungen werden; sie verstand sich nie von selbst oder stand gar schon vorab fest, und sie ist auch nicht immer gelungen (und gelingt auch heute nicht immer).

An dieser Stelle lohnt sich ein Blick auf das Jesus-Buch von Joachim Ringleben¹⁷, auf das als „sozusagen einen ökumenischen Bruder“ das Vorwort des zweiten Bandes rühmend hinweist mit den Worten:

„Wer die beiden Bücher liest, wird einerseits den großen Unterschied der Denkformen und der prägenden theologischen Ansätze sehen, in denen sich die unterschiedliche konfessio-

¹⁷ Joachim Ringleben, *Jesus: ein Versuch zu begreifen*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.

nelle Herkunft der beiden Autoren konkret ausdrückt. Aber zugleich erscheint die tiefe Einheit im wesentlichen Verständnis der Person Jesu und seiner Botschaft“ (II 10)¹⁸.

Übereinstimmung besteht in folgenden Punkten:

- Ausgangspunkt beim einzigartigen Gottes- bzw. Sohnesverhältnis des historischen Jesus
- authentische Darstellung von Jesu Gottes- und Selbstbewusstsein in den Evangelien
- die Antithesen der Bergpredigt als Ausdruck der göttlichen Vollmacht Jesu
- Nahekommen des Reiches Gottes in der Person und im Wirken Jesu (deswegen keine apokalyptische „Naherwartung“¹⁹)
- zentrale Rolle der Gleichnisse für die Gedankenentwicklung des jeweiligen Buches.

Zwei weitere Gemeinsamkeiten möchte ich im vorliegenden Zusammenhang besonders hervorheben:

- Ringleben ist allen Ernstes der Meinung, „dass *historisch* alles Wichtige in Bezug auf Jesus erforscht und herausgefunden ist“²⁰, und Benedikt äußert die Ansicht, die historisch-kritische Auslegung habe „in 200 Jahren exegetischer Arbeit ihr Wesentliches gegeben“ (II 11). Darauf könne und müsse das theologische Denken bzw. die theologische Auslegung jetzt und immer

¹⁸ Zum Folgenden vgl. meine ausführliche Besprechung in: *Theologische Revue*. 106 (2010), pp. 134-137.

¹⁹ Vgl. die Einträge zu diesem Stichwort in den Sachregistern beider Werke. Bei Ringleben wird lediglich auf eine Stelle verwiesen (J. Ringleben, *Jesus*, 395 Anm. 127), wo die sog. „Naherwartung“ mit Eberhard Jüngel als „Scheinproblem“ bezeichnet wird.

²⁰ J. RINGLEBEN, *Jesus*. 3 Anm. 10. – Im Haupttext äußert er sich etwas vorsichtiger: „Es ist wahrscheinlich das Meiste schon gesagt, was sich rein historisch-theologisch über Jesus, so wie er in den Evangelien gezeichnet ist und wahrnehmbar wird, entdecken und erforschen lässt...“ (Jesus, 3).

neu aufbauen, ohne bei der historischen Aufgabe stehen zu bleiben. Hierbei ist völlig verkannt, dass – abgesehen von vielen ungelösten exegetischen Fragen, neuen Quellen und methodischen Zugängen – auch die historische Exegese eine nie abgeschlossene theologische Aufgabe darstellt, wenn sie der Dogmatik ein kritisches Gegenüber bleiben will. Deswegen kann und darf sie sich auch nicht nur oder vorrangig mit hermeneutischen Fragen beschäftigen (so wichtig und unentbehrlich diese auch sind), sondern muss weiterhin die unterschiedlichen Zeugnisse der Schrift in ihrer „ökumenischen“ Vielfalt und Gegensätzlichkeit würdigen und zur Darstellung bringen.

- Auch Ringleben muss für seinen Entwurf voraussetzen, dass es eine „sachliche Einheit“ der Bibel gibt (einen „Begriff der Sache selbst“), die einen „intertextuellen“ Zusammenhang innerhalb der Bibel herstellt, der allerdings unter der von der Exegese bearbeiteten „Textoberfläche“ liegt²¹. Der „Begriff“ und das „Begrreifen“ stehen bei ihm an der Stelle der gesamtbiblischen „Einheitsschau“²².

Wie diese können auch jene „das nicht Assimilierbare, unverständlich Bleibende, weil uneinholbar historisch Fremde, noch übergreifen“²³.“ Deshalb gelten die oben formulierten Anfragen auch hier. Man könnte sie wie folgt zusammenfassen: „Das Neue Testament mutet uns einen Diskurs der pluralen christlichen Traditionen zu, die sich einer Synthese in eine höhere begriffliche Einheit entziehen, vielmehr als Einheit in der wechselseitigen Anerkennung und Beachtung konstituiert werden“²⁴.“

²¹ J. RINGLEBEN, *Jesus*. 62f Anm. 172.

²² Ringlebens Ausdrucksweise deutet schon an, dass die „kanonische Exegese“ für ihn nicht der Königsweg ist, da „zu äußerlich begründet, d.h. historisch positivistisch“ (*Jesus*., 62 Anm. 172).

²³ J. RINGLEBEN, *Jesus*, p. 3.

An der langen Liste der Übereinstimmungen ist vor allem bemerkenswert, dass die entscheidenden Positionen – wie auch die kritischen Anfragen – offenbar weitgehend konfessionsübergreifend formuliert werden können und müssen. Insofern sind beide Bücher tatsächlich „ein ökumenisches Zeugnis“ (II 10), auch wenn dieses Zeugnis leider auf Kosten der kritischen Exegese geht.

An Unterschieden sei notiert: Während dem päpstlichen Jesus-Buch in Sachen Altes Testament und Judentum bei weitem der Vorzug zu geben ist (Ringleben schleppt eine Fülle antijüdischer Klischees mit sich herum), gelingt es dem evangelischen Systematiker besser, die radikale Infragestellung Jesu durch das Kreuz zur Darstellung zu bringen (dies gehört mit zu den stärksten Passagen des Buches)²⁵. Nicht unterschätzen sollte man auch den Befund, dass für Benedikt Jesu Identität von Anfang an gegeben ist und sein Selbstbewusstsein bestimmt, während für Ringleben Jesu „Sein selber noch im Werden ist, auch für ihn noch im offenen Horizont des kommenden 'Menschensohns' sich bewegt, auf den er sich so bezieht, dass er (jetzt) nicht völlig mit ihm identisch ist...“²⁶. Jesu Sein kommt erst in seinem Tod und seiner Auferstehung endgültig zu sich selbst. Benedikts Explikation

²⁴ Roman A. SIEBENROCK, „Ihn hat Gott hingestellt als „Hilasterion“ (Röm 3,25). „Sühne“: ein heikles Interpretament des Todes Jesu und die Abgründe menschlicher Freiheit“, in: *Der Jesus des Papstes: Passion, Tod und Auferstehung im Disput*, Hermann HÄRING (ed.), coll. *Wissenschaftliche Paperbacks* 31, Münster Lit, Berlin, 2011, pp. 113–131., hier: 115.

²⁵ J. RINGLEBEN, *Jesus*, pp. 592–619.. – Ringleben hat selbst auf Benedikts Darstellung der Passion Jesu geantwortet: Joachim RINGLEBEN, „Lutherische Anfragen an Joseph Ratzingers Darstellung der Passion Jesu“, in: *Tod und Auferstehung Jesu: theologische Antworten auf das Buch des Papstes*, Thomas SÖDING (ed.), Herder, Freiburg, 2011, pp. 127–142.. Weitere Bezüge lassen sich mit Hilfe des Namenregisters bei Ringleben (*Jesus*, p. 674.) aufspüren.

²⁶ J. RINGLEBEN, *Jesus*, p. 507., unter Bezugnahme auf Jesu eigenartiges Reden vom Menschensohn (ebd. 326f) und das markinische Messiasgeheimnis (508ff).

der Sendung Jesu vom Vater dürfte der Theologie der Evangelien allerdings insgesamt mehr entsprechen als diese „hochspekulative“ Interpretation Ringlebens.

4. Die Realität der biblischen Geschichte und ihre Erkennbarkeit

Auf eine weitere starke Seite des Jesus-Buches möchte ich abschließend aufmerksam machen: Das ist sein Hinweis und starkes Insistieren auf der Verwurzelung des jüdischen und christlichen Glaubens (und somit auch der Theologie) in der realen Geschichte. „[F]ür den biblischen Glauben ist es wesentlich, dass er sich auf wirklich historisches Geschehen bezieht“ (I 14). Und Benedikt verwendet auch den Ausdruck „Faktizität“ in diesem Zusammenhang. Die Bedeutung der Zeit- und Personenangaben in den Evangelien (v. a. bei Lukas) besteht darin, das Wirken Jesu „nicht als ein mythisches Irgendwann anzusehen, das zugleich immer und nie bedeuten kann; es ist genau datierbares historisches Ereignis mit dem ganzen Ernst wirklich geschehener menschlicher Geschichte...“ (I 38). „An diese konkrete Realität ist der Glaube gebunden“ (III 74). „Jesus ist kein Mythos, er ist ein Mensch aus Fleisch und Blut, steht ganz real in der Geschichte“ (I 316).

„[V]on der Frage der wirklichen Historizität der wesentlichen Ereignisse können wir uns nicht dispensieren“ (II 122). „Wenn die Geschichtlichkeit der wesentlichen Worte und Ereignisse wirklich wissenschaftlich als unmöglich erwiesen werden könnte, hätte der Glaube seinen Boden verloren“ (123). Hier erhebt sich die entscheidende Frage: Welches sind die „wesentlichen Worte und Ereignisse“, die die Grundlage des Glaubens bilden? Und wer entscheidet darüber?

Wir stehen zwei extremen Positionen gegenüber: Auf der einen Seite steht Benedikt XVI., der offenbar sogar sämtliche „Ereignisse“ der Kindheitsgeschichten einschließlich jung-

fräulicher Empfängnis und Geburt im Stall von Bethlehem zu den wesentlichen Grundlagen rechnet, auf der andere Seite Rudolf Bultmann, für den das Dass des Gekommenseins Jesu und seine Kreuzigung als solche Grundlagen ausreichen. Die Wahrheit dürfte wie so oft in der Mitte liegen. Hier ist entschieden mehr Gelassenheit angezeigt, als sie aus dem Buch des Papstes spricht; und das letztlich entscheidende Kriterium kann nur „die historische Plausibilität des Gesamtverlaufs“²⁷ sein (und hier sind unterschiedliche Urteile möglich). Die Entstehung des nachösterlichen Glaubens bedarf einer expliziten hohen vorösterlichen Christologie ausdrücklich nicht (dafür reichen die Ostererfahrung und anschließende Geisterfahrungen als Erklärung aus) – und auch die Theologie bedarf ihrer nicht zwingend (wie nicht zuletzt wiederum die Kerygmatheologie Bultmanns beweist)²⁸.

Trotzdem ist die Erinnerung richtig und wichtig:

1) Es gibt historische Grundlagen in der Person und im Wirken Jesu (einschließlich der Passion).

2) Man kann diese Grundlagen – zumindest näherungsweise – auch erkennen.

Besonders letztere Aussage gewinnt nun eine besondere Bedeutung in der aktuellen Diskussion geschichtshermeneutischer Fragen.

²⁷ „... die Frage also, ab wann die Entstehung des gesamten frühen Christentums auch für den Historiker unbegreiflich wird“ (Klaus BERGER, *Theologieggeschichte des Urchristentums: Theologie des Neuen Testaments*, Francke, Tübingen, 1995, p. 113.).

²⁸ Vgl. das Votum des katholischen Theologen Hermann Häring, der die von päpstlicher Seite geforderte objektive Realität auch bei Bultmann gegeben sieht: „In der reformatorischen Tradition beinhaltet kein theologischer Begriff mehr Realität als eben das fleischgewordene 'Wort', das Bultmann vor exegetischem Hintergrund als Wort der Verkündigung (= 'Kerygma') charakterisiert. In welchem Medium sollte Gott denn präsenter sein als im Wort...?“ (Aus welcher Höhe gefallen ... Vom Weg der Christologie in den vergangenen 40 Jahren, in: Hermann HÄRING, *Der Jesus des Papstes: Passion, Tod und Auferstehung im Disput*, coll. *Wissenschaftliche Paperbacks* 31, Münster Lit, Berlin, 2011, pp. 133–163., hier: p. 137).

neutischer und diskurstheoretischer Ansätze in der Exegese. Die dort vertretene Position lässt sich kurz dahingehend zusammenfassen, dass aufgrund der Standortgebundenheit des Betrachters und des konstruktiven Charakters seiner Interpretationen („Erzählungen“) keine Aussagen über objektive geschichtliche Tatsachen möglich sind (historischer Jesus), sondern allenfalls Aussagen über Erinnerungen an Tatsachen (erinnerter Jesus), die in Texten aufbewahrt sind²⁹.

Der Mainzer Neutestamentler Ruben Zimmermann hat kürzlich die wichtigsten Veröffentlichungen zu diesem Thema vorgestellt und Schlussfolgerungen für die Exegese daraus gezogen³⁰. Dabei gelangt er nach Würdigung aller erkenntnistheoretischen Probleme zu folgenden Spitzensätzen:

„Die Frage nach der außertextlichen Wirklichkeit ... darf ... historiographisch geläutert nicht mehr jenseits des Textes gestellt werden, sondern nur aus ihm heraus. In welcher Weise kommen Wirklichkeit und Erzählung *im Text* zusammen, wie wird Vergangenheit textlich repräsentiert und was besagt das über den Wahrheitsgehalt des Textes?³¹“.

Statt einer Antwort wird jedoch vorläufig – nach einer Absage an die Korrespondenztheorie der Wahrheit – eine Aporie formuliert: „Die Übereinstimmung zwischen Aussage und Sache ist bei Geschehnissen der Vergangenheit

²⁹ Zur wissenschaftsgeschichtlichen Einordnung und meiner eigenen Positionierung s. Günter RÖHSE, „Von der Welt hinter dem Text zur Welt vor dem Text. Tendenzen der neueren Exegese“, in: *Theologische Zeitschrift*, 64 (2008), pp. 271–293.

³⁰ Ruben ZIMMERMANN, „Geschichtstheorien und Neues Testament. Gedächtnis, Diskurs, Kultur und Narration in der historiographischen Diskussion“, in: *Early Christianity*, 2 (2011), pp. 417–444.

³¹ R. ZIMMERMANN, „Geschichtstheorien und Neues Testament. Gedächtnis, Diskurs, Kultur und Narration in der historiographischen Diskussion“. p. 435f (Hervorhebung im Original).

nicht mehr prüfbar³²“. Und wenig später heißt es: „Es gibt keine Historie jenseits des Textes. Aber es gibt Historie durch den Text und als Text³³“. „Historie durch den Text“ bedeutet dabei nicht, dass Historie durch den Text erreichbar und erkennbar wäre, sondern – wie die zweite Satzhälfte klarstellt – dass sie nur in Gestalt des Textes existiert. Umgekehrt meint „Historie als Text“ nicht, dass der Text selbst ein historisches Phänomen darstellt (was sicher unbestritten ist), sondern dass die Historie ein Textphänomen ist.

Der Autor unseres Jesus-Buches würde auf diese Ausführungen sicherlich mit einer analogen Formulierung zu der oben zitierten (II 123) antworten: „Wenn die Geschichtlichkeit der wesentlichen Worte und Ereignisse wirklich wissenschaftlich als“ überhaupt nicht erkennbar und prüfbar „erwiesen werden könnte, hätte der Glaube seinen Boden verloren.“ Ich selbst möchte die Frage anschließen: Bedeutet der Umstand, dass Ereignisse „bereits im Moment des Geschehens narrative Strukturen“ aufweisen und „nicht unsprachlich zu haben“ sind, dass es sie „nicht gibt“?³⁴ Bedeutet es nicht „lediglich“, dass man sie nicht abschließend erfassen und in ihrem genauen ontologischen Status erkennen kann, sondern sich ihnen nur – im Bild gesprochen – auf Sichtweite nähern und sie von verschiedenen Seiten beschreiben und sich so ihrer Faktizität versichern kann?

Unbestritten bleibt, dass religiöse Texte der Antike (hier: neutestamentliche Texte) gegenüber der „historischen Fak-

³² R. ZIMMERMANN, „Geschichtstheorien und Neues Testament. Gedächtnis, Diskurs, Kultur und Narration in der historiographischen Diskussion“, p. 436.

³³ R. ZIMMERMANN, „Geschichtstheorien und Neues Testament. Gedächtnis, Diskurs, Kultur und Narration in der historiographischen Diskussion“, p. 440.

³⁴ So R. ZIMMERMANN, „Geschichtstheorien und Neues Testament. Gedächtnis, Diskurs, Kultur und Narration in der historiographischen Diskussion“, p. 433.

tenwahrheit“ (im Sinne der Aufklärung) eine erweiterte „Tatsachen“-Wahrnehmung besitzen und ein „umfassendere(s) Wahrheitspotential“³⁵ beanspruchen, aber sie übergehen dabei die Erstere nicht, sondern setzen sie voraus – oder vorsichtiger formuliert: sie überschneiden sich mit ihr. Hier findet also keine Reduktion des Wahrheitsverständnisses statt³⁶, sondern im Gegenteil: die Erweiterung und Sicherung einer notwendigen (wenn auch nicht hinreichenden) Voraussetzung desselben.

Ich kann diesen Fragen hier nicht weiter nachgehen, nehme aber wahr, dass sich in der zeitgenössischen Philosophie der erkenntnistheoretische Konstruktivismus bereits wieder (etwas) auf dem Rückzug befindet. Er hat in seiner radikalisierten Variante auch noch nie wirklich zu überzeugen vermocht. Dem universalen Verdacht des Konstruktivismus, dass alle Gegenstände, Tatsachen, Erfahrungen, Denkformen und Begriffe nur Konstruktionsprozesse bzw. Ergebnisse von solchen seien, tritt der „neue Realismus“ entgegen, für den Namen wie Maurizio Ferraris, Markus Gabriel, Paul Boghossian und John Searle stehen und der sich aufs Neue den „Wirklichkeiten“ zuwendet, in denen wir (immer schon) leben³⁷.

Ich schließe mit einem längeren Zitat des Münsteraner evangelischen Neutestamentlers Folker Siegert, das diese Überlegungen noch einmal in einen etwas größeren Zusammenhang stellt, und empfehle es der weiteren Reflexion

³⁵ R. ZIMMERMANN, „Geschichtstheorien und Neues Testament. Gedächtnis, Diskurs, Kultur und Narration in der historiographischen Diskussion“, p. 436.

³⁶ So der Vorwurf ZIMMERMANNs, ebd.

³⁷ Vgl. auch den bemerkenswerten Vortrag von Volker GERHARDT, „Der Wert der Wahrheit wächst. Die Unparteilichkeit der Wissenschaft als Parteilichkeit für die Erkenntnis der gemeinsamen Welt“, in: *Lehre und Forschung*, 19, 5 (2012), pp. 360–367., der einen „emphatische(n) Realismus einer konsequenten Erkenntnis“ der Wirklichkeit und Wahrheit vertritt (S. 367).

und Diskussion³⁸: Die Systematische Theologie hat sich seit Martin Kählers Unterscheidung: Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus von der Frage überhaupt abgekoppelt: Geschichtlich wirksam seien doch nur Christusbilder, Darstellungen also, die auch unabhängig von ihrer Fundierung in der Profangeschichte der Antike überzeugen könnten. Man schuf selbsttragende Konstruktionen, um ja nicht in die apologetische Situation zu geraten, sich auf dieses oder jenes Faktum stützen zu müssen. Eine 'Theologie der Tatsachen' wollte niemand mehr haben; eine 'Theologie der Rhetorik' (wie A. F. C. Vilmar die Alternative ablehnend benannte) schien willkommener oder jedenfalls menschenmöglich. ...Anders gesagt: Unabhängig sein von der Menschengeschichte kann die Theologie nur um den Preis, die Inkarnation ihrerseits zu einem selbst-erzeugten Gedanken werden zu lassen. Dann analysiert man Jesusgeschichten (im Plural) ... , und man macht sich Jesusbilder, ohne auf ein konkretes Geschehen mit Ort und Zeit verweisen zu können. Da ist dann der Logos doch nicht in die Menschengeschichte eingegangen, sondern tönt an ihr vorbei bzw. tönt aus dem Ungefähren in sie hinein (Theologie der Rhetorik). Dagegen muss dann selbst gegen Bultmann und viele andere aufrechterhalten werden: Dass Jesus gelebt hat, reicht nicht aus, um all die Prädikate auf ihn zu vereinen, die auch die magerste Theologie noch für ihn übrig hat. Bei Bultmanns 'Dass des Gekommenseins' kann man nicht stehenbleiben, so wahr keine Begriffswerdung, sondern eine Fleischwerdung Gottes (Joh 1,14) zu erläutern ansteht – und 'Fleisch' ist in biblischer Sprache das Zeitliche, Konkrete. Pierre Gibert, hervorragender Kenner der Jesusforschung in der Frankophonie, brachte es auf den schlichten Satz: 'Dieu s'est fait chair; donc l'historique est nécessaire'.

³⁸ Folker SIEGERT, „Die „vierte Suche“ nach dem historischen Jesus. Zur Einbeziehung des Johannesevangeliums in die Jesusforschung,“ in: *Theologische Literaturzeitung*, 138 (2013), pp. 525–536. hier: 527f.

... Es gibt also auch theologische Motive zu der historischen Arbeit, welche uns die für uns ungewohnte Erzählweise der Jesus-Quellen auferlegt. Solcher durchaus legitimer Geschichtsforschung voraus geht die philologische Arbeit, nämlich die Quellensichtung und -sicherung. Eine solche meinte David Friedrich Strauß sich sparen zu können, als er ein auf den Evangelien als Mythen beruhendes Leben Jesu schrieb (1835), und er hat viele Nachfolger bis heute. Einer Theologie, die sich als Erforschung des frommen Bewusstseins verstand, reicht das. Auch Bultmanns Theologie des Glaubens ist noch immer dieser schleiermacherschen Engführung verpflichtet oder kann so eng gesehen werden. Leider war Bultmann – das muss trotz all seiner Verdienste gesagt werden – kein Historiker.“

Ich vermute einmal, Benedikt XVI. würde jeden dieser Sätze hundertprozentig unterschreiben, und ich schließe mich ihm an – wohl wissend, dass damit weder die erkenntnistheoretische noch die hermeneutische Frage beantwortet ist. Aber das Gesagte bildet die fundamentale Voraussetzung für eine Theologie, die auf der Basis geschichtlicher Wahrheit und Wirklichkeit Antworten auf heutige Glaubens- und Lebensfragen zu geben versucht und sich nicht „im akademischen Disput erschöpft“ (III 113).

Communicatio in sacris according to the Roman Catholic Church

JOSÉ RAMÓN VILLAR

Abstract: Tema centrală a acestui articol este „comuniunea creștină”. Comuniunea sacramentală sau comunicarea „in sacris” între comunitățile creștine separate este înrădăcinată în comuniunea reală, deși ne-deplină, care există deja între bisericile și comunitățile creștine. Prin natura sa, această situație este tranzitorie, având în vedere că unitatea pe care ne-o dorim nu se limitează la „intercomuniunea” între creștinii care rămân despărțiți unul de celălalt. Așa cum a menționat în mod adecvat Neuner, „numai comuniunea eclezială, nu și intercomuniunea, poate fi obiectivul ecumenismului”. Lucrarea cuprinde o analiză asupra relației dintre Biserica Catolică și Bisericile Orientale (Biserica Catolică și Bisericile Orientale despărțite de Scaunul Romei), precum și afirmații despre Biserica catolică și comunitățile ecleziale separate de Scaunul Romei. În ultima parte se dezbat probleme dogmatice implicate în disciplina referitoare la „communicatio in sacris”.

Cuvinte-cheie: Comuniunea creștină, Biserica Romano-Catolică, Conciliului II Vatican, dialogul ecumenic, Unitatea credinței, Sfintele Taine, Biserica Ortodoxă, Biserica Protestantă, Benedict XVI

SACRAMENTAL COMMUNION, OR *COMMUNICATIO IN sacris*, between separated Christian communities is rooted in the real, albeit imperfect, communion that already exists between Christian churches and communities. By its

nature, given that the unity for which we long is not limited to “intercommunion” among Christians who remain separated from one another, this situation is transitory; as aptly noted by Neuner, “only ecclesial communion, not intercommunion, can be the objective of ecumenism”¹.

Vatican II held that Christians now born into ecclesial churches and communities that “have been justified by faith in Baptism are members of Christ’s body, and have a right to be called Christian, and so are correctly accepted as brothers by the children of the Catholic Church” (Vatican II, Decree on Ecumenism, *Unitatis redintegratio*, 3; hereafter UR). The Catholic Church looks upon them with love and respect and, moreover, seeks to meet their spiritual needs by offering them the sacraments of Reconciliation, Anointing of the Sick and the Eucharist. Vatican II also envisaged the possibility of Catholics receiving those sacraments in other churches and communities where they are deemed to valid. This new approach marked a radical departure from the earlier practice of absolute prohibition.

1. Vatican II’s teaching on *communicatio in sacris*

Vatican II set out a twofold criteria in this regard, which was incorporated into the Code of Canon Law (for the Latin Church = CIC), the Code of Canons of the Eastern Catholic Churches (= CCEO), and the *Directory for the Application of Principles and Norms on Ecumenism*² (hereafter *Ecumenical Directory*).

¹ Peter NEUNER, *Teologia ecumenica: la ricerca dell’unità tra le chiese cristiane*, Queriniana, Brescia, 2000, p. 219.

² Dated 25 March 1993. Original French version in AAS 85 (1993) 1039-1119. See E. I. CASSIDY, „Il nuovo “Direttorio ecumenico” della Chiesa cattolica. Un passo avanti nel cammino dell’ecumenismo”, in: *Studi Ecumenici*, 12 (1994), pp. 9–28.; E. FORTINO, „The Revised Ecumenical Directory: Process, Content, Supporting Principles, in the Pontifical Council for Promoting Christian Unity”, in: *Information Service*, 84, II–IV (1983), pp. 138–142.. The previous (and first) *Ecumenical Directory*

a) The first criterion is as follows: since sacramental communion – in particular, eucharistic communion – is a *sign* of ecclesial union, it is generally forbidden, and ought not to be regarded as an indiscriminate means of restoring Christian unity (UR 8). The Council also recalled that “common participation in worship (*communicatio in sacris*) which harms the unity of the Church or involves formal acceptance of error or the danger of aberration in the faith, of scandal and indifferentism, is forbidden by divine law”³.

Benedict XVI reaffirmed this criterion in relation to eucharistic communion: “We hold that eucharistic communion and ecclesial communion are so linked as to make it generally impossible for non-Catholic Christians to receive the former without enjoying the latter”, the reason being that “the Eucharist in fact not only manifests our personal communion with Jesus Christ, but also implies full *comunio* with the Church”⁴. Ecclesial communion and eucharistic communion are synonymous⁵ – a belief, Bene-

had been published in two parts in 1967 and 1970 (SECRETARIAT FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY, *Direttorio Ecumenico* I. *Ad Totam Ecclesiam*, in: AAS 59 (1967), pp. 574-592; II. *Spiritus Domini*, in: AAS 62 (1970), pp. 705-724). As regards eucharistic *communicatio in sacris*, two texts that preceded the CIC and 1993 *Directory* were: SECRETARIAT FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY, *Instructio de peculiaribus casibus admittendi alios christianos ad communionem eucharisticam in Ecclesia catholica* (1-VI-1972), in: AAS 64 (1972) pp. 518-525, and *Communicatio quoad interpretationem Instructionis de peculiaribus casibus admittendi alios christianos ad communionem eucharisticam in Ecclesia catholica* (17-X-1973), in: AAS 65 (1973), pp. 616-619.

³ Cf. *Orientalium Ecclesiarum*, p. 26.

⁴ Post-synodal Apostolic Exhortation *Sacramentum caritatis* (22 February 2007), p. 56.

⁵ As a result, John Paul II averred, “The celebration of the Eucharist [...] cannot be the starting-point for communion; it presupposes that communion already exists, a communion which it seeks to consolidate and bring to perfection” (Encyclical *Ecclesia de Eucharistia* [17 April 2003], p. 35); see *Ecumenical Directory*, p. 129. This point is even more pertinent in relation to “concelebration” by ministers of different con-

dict XVI went on to say, "which is grounded in the Bible and Tradition"⁶.

Hence, sacramental communion presupposes ecclesial communion in the faith⁷. From the very beginning, the Church has cited Baptism and prior profession of the faith as prerequisites for reception of the Eucharist. "And this food is called among us the Eucharist," said St Justin Martyr, "of which no one is allowed to partake but the man who believes that the things which we teach are true, and who has been washed with the washing that is for the remission of sins, and unto regeneration, and who is so living

fessions: "Precisely because the Church's unity, which the Eucharist brings about through the Lord's sacrifice and by communion in his body and blood, absolutely requires full communion in the bonds of the profession of faith, the sacraments and ecclesiastical governance, it is not possible to celebrate together the same Eucharistic liturgy until those bonds are fully re-established. Any such concelebration would not be a valid means, and might well prove instead to be *an obstacle, to the attainment of full communion*, by weakening the sense of how far we remain from this goal and by introducing or exacerbating ambiguities with regard to one or another truth of the faith" (*Ecumenical Directory*, p. 44). Such "concelebration" is a *gravius delictus* reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith.

⁶ Post-synodal Apostolic Exhortation *Sacramentum caritatis* (22-II-2007), n. 56. See Pedro RODRÍGUEZ, "La Eucaristía y la unidad de la Iglesia", in: *Iglesia y ecumenismo*, Pedro RODRÍGUEZ (ed.), Rialp, Madrid, 1979, pp. 300–364.

⁷ "The sacrament", wrote John Paul II, "is an expression of this bond of communion both in its *invisible* dimension, which, in Christ and through the working of the Holy Spirit, unites us to the Father and among ourselves, and in its *visible* dimension, which entails communion in the teaching of the Apostles, in the sacraments and in the Church's hierarchical order. The profound relationship between the invisible and the visible elements of ecclesial communion is constitutive of the Church as the sacrament of salvation. Only in this context can there be a legitimate celebration of the Eucharist and true participation in it. Consequently it is an intrinsic requirement of the Eucharist that it should be celebrated in communion, and specifically maintaining the various bonds of that communion intact" (Encyclical *Ecclesia de Eucharistia* [17 April 2003], p. 35).

as Christ has enjoined”⁸. Anyone who does not believe the teachings of the Church to be true should not partake of the Eucharist.

Unitas fidei is a constitutive dimension of the Eucharist. The Church that celebrates the Eucharist is one and united in the faith (*unus Dominus, una fides, unum baptisma*: cf. Eph. 4:5). The Church has always defined *unitas fidei* as communion in the totality of the Catholic faith. Only thus may the unity of the Church be both signified and made a reality by the celebration of the Eucharist (*unitas Ecclesiae et significatur et efficitur*: cf. UR 2). The sacraments are *sacramenta fidei* not only because they are received by a believer who has personally professed the faith, but also because the objective faith of the Church is proclaimed and realized in their celebration. Indeed, this belief is shared by the Eastern Churches, and also by well-grounded evangelical theology⁹.

Thus, in light of this criterion articulated by Vatican II, the canonical discipline of *communicatio in sacris* enjoins the following: Catholic faithful (members of the Latin and Eastern Churches) may licitly receive the sacraments of the Eucharist, Reconciliation and Anointing of the Sick only from Catholic ministers, who in turn may only administer such sacraments to Catholic faithful¹⁰. Moreover,

⁸ ST JUSTIN MARTYR, *Apologia I*, coll. *Patrologia Graeca* 6, édition de Jacques-Paul Migne, 1857, p. 428.

⁹ “Zwar kann nach evangelischer Lehre weder der Zusammenhang zwischen Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft, noch der zwischen Kirchengemeinschaft und Bekenntnisgemeinschaft aufgelöst werden. Der berechtigte Wunsch nach gemeinsamen Abendmahl darf auch nach evangelischer Auffassung nicht dazu führen, das Bekenntnis und die zwischen den Kirchen bestehenden konfessionalen Unterschiede in Lehre, Ordnung und Frömmigkeit zu marginalisieren” (Gunther WENZ, „Zur Frage einer Teilnahme evangelischer und katholischer Christen an Abendmahlsfeiern der anderen Konfessionen“, in: *Zeitschrift für katholische Theologie*, 127 (2005), p. 295.)

¹⁰ Cf. CIC c. 844 and CCEO c.671.

the concelebration of the Eucharist between Catholic priests and ministers of Christian churches and communities that are not in full communion with Rome is expressly forbidden¹¹.

b) In spite of this criterion, however, and given that the sacraments are vehicles of grace, sacramental communion may at times (*quandoque*) be recommended for the spiritual good of the faithful, on the condition that the signification of Church unity is not undermined¹². The cases of the “Eastern separated brethren”¹³ (and other churches in a similar situation) and ecclesial communities that stem from the Protestant Reformation are different. As regards the former, the teaching of Vatican II permits, and even advises, the faithful of the separated Eastern Churches to receive the three sacraments in the Roman Catholic Church; and acknowledges that Catholics may likewise receive them in Churches where they are considered to be valid¹⁴. In contrast, Catholic doctrine reflects strong reservations regarding sacramental communion with Christians who belong to Protestant communities. The position in each case is outlined in detail below.

¹¹ Cf. CIC c. 908 and CCEO c. 702.

¹² Cf. UR 8. “Yet it remains true that, for the sake of their eternal salvation, individual non-Catholic Christians can be admitted to the Eucharist, the sacrament of Reconciliation and the Anointing of the Sick. But this is possible only in specific, exceptional situations and requires that certain precisely defined conditions be met” (BENEDICT XVI, Post-synodal Apostolic Exhortation *Sacramentum caritatis* [22 February 2007], p. 56).

¹³ “Eastern separated brethren” is the term used by Vatican II to denote the three “families” of Eastern Churches (cf. Decr. *Orientalium Ecclesiarum*, 28 and UR 3.22): the Assyrian Church of the East (separated from Rome at the Council of Ephesus in 410); the Eastern Orthodox Churches (or Ancient Orthodox Churches) in the Antiochian, Alexandrine and Armenian traditions (separated from Rome at the Council of Chalcedon in 450), and the Orthodox Churches in the Byzantine tradition (1054).

¹⁴ Cf. *Orientalium Ecclesiarum*, p. 27; UR 15.

2. The Catholic Church and Eastern Churches separated from the See of Rome

The faithful of the Catholic Church may licitly receive the three sacraments listed above from ministers of the separated Eastern Churches, and of other Churches deemed to be in a similar situation by the Holy See – that is, Churches where the sacraments are regarded as valid¹⁵. The conditions for such reception are: true need or spiritual use; physical or moral impossibility of encountering a Catholic minister; and so as to avoid the danger of error or indifferentism. Needless to say, however, Catholics should bear in mind that the Orthodox Churches offer the sacraments only to their own members, who in turn are obliged to receive the sacraments only from ministers of their own Church.

Members of the separated Eastern Churches, and of other Churches deemed to be in a similar situation by the Holy See (that is, Churches in which the sacraments cited above are deemed to be valid), may licitly receive the sacraments from Catholic ministers provided that they meet two conditions: first, that they request them freely, and second, that they be of good disposition. These conditions are different from those required of Catholics by the separated Churches. For instance, members of the Eastern Churches are not required to be unable to encounter a minister of their own Church. Such a requirement comes within the competence of each Church, rather than being the prerogative of the Catholic Church¹⁶. Nevertheless, Catholic teaching advises that the respective authorities of these Churches be consulted

¹⁵ This was the stated position, for instance, in relation to the Polish National Catholic Church.

¹⁶ The lack of such a prerequisite has occasionally been criticized by Orthodox commentators, who argue that it implies implicit Catholic proselytism of their members. It is clear that Catholic canon law cannot establish norms to be followed by Orthodox believers, who may be assumed to obey their rules laid down their own Churches.

in relation to this matter, so as to avoid any suspicion or suggestion that the reception of sacraments in the Catholic Church amounts to a form of opportunistic proselytism¹⁷. The situation is clearer in cases where official agreements concerning *communicatio in sacris* have been reached between these Churches and the Catholic Church (agreements that do not enact full communion between the Churches involved)¹⁸.

3. The Catholic Church and ecclesial communities separated from the See of Rome

The faithful of the Catholic Church are not permitted to request the sacraments from ministers of ecclesial communities in which they are deemed to be invalid. Protestants, in turn, may receive these sacraments from Catholic min-

¹⁷ Cf. CIC c. 844, & 5; CCEO c. 671, & 5. The term “proselytism”, as such, is wholly legitimate: religious communities “have the right not to be hindered in their public teaching and witness to their faith, whether by the spoken or by the written word” (VATICAN II, Decl. *Dignitatis humanae*, p. 4); however, “everyone ought at all times to refrain from any manner of action which might seem to carry a hint of coercion or of a kind of persuasion that would be dishonorable or unworthy” (VATICAN II, Decl. *Dignitatis humanae*, p. 4). See CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Doctrinal Note on some Aspects of Evangelization*, 3 December 2007.

¹⁸ The Syrian Orthodox Church of Antioch permits its members to request the sacraments of Reconciliation, Eucharist and Anointing of the Sick from Catholic ministers when they do not have access to a minister of their own Church (see *Joint Declaration of the Pope John Paul II and the Syrian Orthodox Patriarch of Antioch*, p. 23 June 1984). The Assyrian Church of the East permits its members to licitly receive the Eucharist in the Chaldean Catholic Church, and members of the Chaldean Catholic Church are likewise permitted to receive the Eucharist in the Assyrian Church of the East. The conditions of grave need and the impossibility of encountering a minister of their own Church apply in both cases (cf. PONTIFICAL COUNCIL FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY, *Orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia fra la Chiesa Caldea e la Chiesa Assiria dell'Oriente*, p. 20 July 2001).

isters under the following conditions: where there is danger of death or some grave and urgent need (*urgeat gravis necessitas*) as defined by the Bishop of the diocese or the Episcopal Conference; no minister of the individual's own Church is available¹⁹; the request is spontaneous and reflects a good disposition; and there is a personal expression of the "Catholic faith" in relation to the sacraments involved²⁰. In this regard, it should be noted that the Catholic faith concerning the three sacraments under discussion here encompasses Church teaching in relation to the priestly ministry.

Finally, this discipline has a special bearing on mixed marriages. Ecclesial separation precludes spousal communion in Christ through the sharing of the Eucharist. The Catholic spouse should not receive the Eucharist in communities in which it is deemed invalid; and, as noted above, the Protestant party may partake of the Eucharist only where there is danger of death or some grave and urgent need. The 1967 *Ecumenical Directory* gave imprisonment and persecution as examples of "grave need"²¹. The current 1993 edition of the *Ecumenical Directory* concedes certain special circumstances under which the Protestant spouse may receive the Eucharist during the celebration of the Catholic sacrament of marriage; a celebration which, in itself, would be exceptional: "Because of problems concerning Eucharistic sharing which may arise from the presence of non-Catholic witnesses and guests, a mixed marriage celebrated according to the Catholic form ordinarily takes place outside the Eucharistic liturgy. For a just cause, however, the diocesan Bishop may permit the celebration of

¹⁹ Such impossibility may be due to physical distance or psychological difficulty. The CIC makes no reference to time issues, for example, a long delay in receiving the sacrament of Reconciliation or the Eucharist, as addressed in the *Instruction* issued by the Secretariat in 1972, *In quibus rerum circumstantiis*, AAS 64 (1972), n. 4, p. 523.

²⁰ Cf. CIC c. 844 & 4; CCEO, c. 671 & 4.

²¹ Cf. also SECRETARIAT FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY, *Dans ces derniers temps*, AAS 62 [1970], n. 7, p. 187.

the Eucharist. In the latter case, the decision as to whether the non-Catholic party of the marriage may be admitted to Eucharistic communion is to be made in keeping with the general norms existing in the matter both for Eastern Christians and for other Christians, taking into account the particular situation of the reception of the sacrament of Christian marriage by two baptized Christians" (159). Moreover, the *Ecumenical Directory* also permits the equally exceptional possibility that the Eucharist be received on other occasions in married life: "Although the spouses in a mixed marriage share the sacraments of baptism and marriage, Eucharistic sharing can only be exceptional and in each case the norms stated above concerning the admission of a non-Catholic Christian to Eucharistic communion, as well as those concerning the participation of a Catholic in Eucharistic communion in another Church, must be observed" (160).

This exception has given rise to a wide-ranging interpretation of the meaning of "grave need" and a correspondingly wide variety of practices in this regard²². Articulating a view that is open to question, a number of commentators have argued a need to move beyond the discipline as it currently stands; for instance, the Protestant spouse might make a permanent, public profession of Catholic Eucharistic faith from the day of the wedding onwards²³. Others hold that the established discipline set out in the CIC simply be changed to allow for the habitual reception of the Eucharist in mixed marriages²⁴. Others pursue a more peculiar line

²² See the specific norms established by a number of Episcopal Conferences in C. FABRIS, „La condivisione di vita sacramentale tra cattolici e cristiani acattolici: profili giuridico-canonistico", in: *Apollinaris*, 82 (2009), pp. 620–621., note 60.

²³ Cf. LL. ÖRSY, „Interchurch Marriages and Reception of the Eucharist", in: *America*, 175 (1996), pp. 18–19.; y en *One in Christ*, 33 (1997), pp. 31–34.

²⁴ Cf. TT. SCIRGHI, „One Body, Two Churches. Sharing the Eucharist in an Interchurch Marriage", in: *The Jurist*, 59 (1999), pp. 432–447.

of argument by supporting “reciprocity” or Eucharistic communion in the ecclesial communities of both spouses²⁵. Legitimate pastoral concern in this context, however, must also take other, equally pastoral concerns into account: the reaction of a Catholic whose commitment to the Gospel precludes a new, civil marriage, for example, or of a divorced and remarried Catholic who cannot share in Eucharistic communion, who see non-Catholics afforded an ‘uncomplicated’ welcome to habitually receive the Eucharist. Moreover, other scholars have noted that general permission to share in Eucharistic communion would make indifferentism almost impossible to avoid²⁶. Given the difficulties inherent to mixed marriage as such, it should come as no surprise that the *Ecumenical Directory* recommends marriage between Catholics (144)²⁷. Hence, to describe mixed marriage as an “ecumenical impulse” would be a rush to judgment. Once a mixed marriage has been celebrated, however, the spouses must approach their marriage and family life in a positive way, as John Paul noted in the Apostolic Exhortation *Familiaris consortio*, 78²⁸.

²⁵ E. FALARDAEU, „The Church, the Eucharist and the Family”, in: *One in Christ*, 33 (1997), pp. 20–30.

²⁶ Cf. T. BROGLIO, „Alcune considerazioni sulla “Communicatio in sacris” nel Codice di Diritto Canonico”, in: *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, 6 (1993), pp. 83–91.

²⁷ This recommendation is also common in other Christian churches and communities; see, for example, the *Testo comune per un indirizzo pastorale dei Matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti in Italia* (16 June 1997), which states: “from the outset of their work, both delegations have expressed the preliminary, shared conviction that the union between the parties and communion of life in Marriage is more securely grounded when both spouses share the same faith” (Prologue).

²⁸ On this issue in general, see C. J. ERRÁZURIZ, ‘Sul fondamento della disciplina canonica circa i Matrimoni misti’, in: *Ius Ecclesiae*, 11 (1999), pp. 513–524; W. A. BROWN, ‘The Eucharist and Mixed Marriages: Present status’, in: *Studia Canonica*, 38 (2004), pp. 509–526; G. RUYSEN, ‘I Matrimoni misti e la comunione eucaristica’, in: *La Civiltà*, IV), pp. 581–591.

A more detailed account of Catholic doctrine in this regard may be required²⁹; but a description of a number of the dogmatic issues involved may suffice for the purposes of this paper.

4. Dogmatic issues involved in the discipline concerning *communicatio in sacris*

The first issue arises in light of the fact that sharing in the Eucharist presupposes shared profession of the same faith. However, eucharistic communion in a Church or ecclesial communion other than one's one would appear to compromise this dogmatic principle.

Such is the Orthodox position, for which only the true Church – that is, the Orthodox Church – celebrates true sacraments; and so there can be no sacramental communion without an ecclesial profession of the Orthodox faith³⁰. To concede the opposite, to recognize the validity of sacraments

²⁹ Cf. P. GEFAELL, 'Il nuovo Direttorio ecumenico e la *communicatio in sacris*', in: *Ius Ecclesiae*, 6 (1994), pp. 259-279; L. LORUSSO, 'L'Enciclica *Ecclesia de Eucharistia*. Le norme sulla *communicatio in sacris*', in: *Nicolaus*, 30 (2003), pp. 307-328; C. FABRIS, 'La condivisione di vita sacramentale tra cattolici e cristiani acattolici: profili giuridico-canonistico', in: *Apollinaris*, 82 (2009), pp. 597-646.

³⁰ "The unity of the Church is first of all a unity and communion in the Sacraments. True communion in the Sacraments, however, does not have anything to do with the practice of so-called 'inter-communion'. Unity can be realized only in an identical grace-filled experience and life, in the faith of the Church, in the fullness of sacramental life in the Holy Spirit" (*Basic Principles of the Attitude of the Russian Orthodox Church toward the other Christian Confessions*, issued by the Patriarchal Synod of the Russian Orthodox Church, 14 August 2000, n. 2.12; the text is available in "Il Regno-Documenti" 5 [2001] 193ff). "The Church," the Orthodox theologian I. Brianna notes, "is the condition of the Eucharist, and the unity of the Church is a condition of Eucharistic communion: Christians, therefore, cannot partake of the same Supper if they are not part of one and the same *Ecclesia*" (*Intercommunion et unité*, in "Istina" 14 [1969] 225).

in other communities, would imply that the Church exists “outside itself”³¹. From a Protestant point of view, sacramental communion does not call into question the requisite bond between faith and ecclesial communion; but to the Protestant mind, the Church of Christ comprises the totality of different confessions, bound together by sufficient faith to justify Eucharistic communion between Christians³².

The Catholic view, like the Orthodox position, regards full unity of faith as an indispensable condition of sacramental communion. By its very nature, the Eucharist is the highest public expression of full belonging in the Church. The discipline relating to *communicatio in sacris* with other Christians, whether orthodox believers or Protestants (who are required to make a profession of Catholic “Eucharistic faith”), does not constitute an exception to the dogmatic principle of unity of faith. Rather, the personal profession of “Eucharistic faith” encompasses the *implicit* profession

³¹ This position is attributed primarily to St. Cyprian, who held that “authentic” (to use Orthodox terminology) sacraments are to be found only in the Church. Cf. Y. CONGAR, *Introduction générale aux Traités anti-donatistes de saint Augustin*, in *Ouvres de S. Augustin*, n. 28, Paris 1968, pp. 48-70. Note even the application of the principle of “economy”, so frequently cited in the Eastern tradition, may render the invalid valid (to use Catholic terminology). Three situations as regards the sacraments may be traced within the conceptual and practical dynamic of Orthodox theology: 1) “authentic” sacraments celebrated in Orthodox Churches; 2) sacraments celebrated by “heterodox” ministers that may – or may not – be accepted; and 3) sacraments marred by an intrinsic error that connotes absolute nullity. The principle of “economy” applies only to the second category, because the Church does not have the Power to “create” validity, cf. P. L’HUIILLER, ‘Économie et théologie sacramentaire’, in: *Istina*, 17 (1972), pp. 17-20.

³² “Dennoch ist die una sancta catholica et apostolica ecclesia, die eine heilige, allgemeine und apostolische Kirche, zu der sich der Glaube bekennt, umfassender als die Konfessionskirchen und reicht über deren Grenzen hinaus” (G. WENZ, ‘Zur Frage einer Teilnahme evangelischer und katholischer Christen an Abendmahlsfeiern der anderen Konfessionen’, in: *Zeitschrift für katholische Theologie*, 127 [2005], p. 295).

of Catholic faith as a whole, which is embodied in the Eucharistic mystery³³. In the words of St Thomas Aquinas: “in hoc sacramento totum mysterium nostrae salutis comprehenditur”³⁴. The core, all-encompassing role played by the Eucharist in the economy of grace *implies* that when the Eucharist is confessed and received in its fullness, the soul is opened to the fullness of faith through the *nexus mysteriorum*. The Catholic Church sees such full acceptance of Catholic faith as a whole foreshadowed in the action of a baptized non-Catholic person who, having requested communion, makes a profession of “Eucharistic faith”. Such a profession of Catholic faith as a whole would become *explicit* if the individual were to discern the full implications of the Eucharistic mystery as the Church teaches and celebrates it. In other words, receiving communion involves an *implicit* profession of Catholic faith, without the communicant being an *explicit* member of the Catholic Church. This objectively anomalous situation may only arise in a context of subjective ignorance as regards the implications of the Eucharistic mystery, in conjunction with a transitory *gravis necessitas*. Otherwise, a profession of Eucharistic faith in combination

³³ Cf. Pedro RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo*, Rialp, Madrid, 1979, pp. 364–392.; see also F. COCCOPALMERIO, ‘La ‘communicatio in sacris’ comme problème de communion ecclésiale’, in: *L’Anne Canonique*, 25 (1981), p. 229; P. GEFAELL, ‘Principi dottrinali per la normativa sulla “communicatio in sacris”, in: *Ius Ecclesiae*, 8 (1996), pp. 509–528. “The Orthodox have always rejected the term and concept of intercommunion (...) arguing that there is ‘communion’ in one, true Church or there is no communion at all. This view is shared by the Roman Catholic Church, although there are differences as between them as regards what is necessary for the unity of which Eucharistic communion is the sacramental expression” (G. WAINWRIGHT, ‘Intercomunione’, in: *Dizionario del Movimento Ecumenico*, Bologna 1994, p. 626); in fact, the Roman Catholic Church does not regard the full unity in faith demanded by the Orthodox Churches as “less” necessary; but such a full expression of faith comes about in a different away, as noted above.

³⁴ *STh* 3 q. 79 a. 3.

with formal doubt regarding the need for visible unity with the Catholic Church would be paradoxical³⁵.

The second issue in relation to the discipline concerning *communicatio in sacris* evinces the difference of degree in communion between the Catholic Church and the Eastern Churches, on the one hand, and Protestant communities, on the other. Vatican II acknowledged a heritage shared with the Churches of the East, which have true sacraments, above all, through apostolic succession, the priesthood and the Eucharist, and so “in each of these churches, the Church of God is built up and grows in stature” (UR 15). Apostolic succession “is essential for the Church to exist in a proper and full sense”³⁶. The separated Eastern Churches are true particular Churches; and therefore, membership of such Churches involves *eo ipso* a “Catholic” sacramental faith, which does not have to be required of each individual member³⁷.

The ecclesial communion between the Catholic Church and Protestant communities is not so close, among other reasons because the latter “have not retained the proper reality of the eucharistic mystery in its fullness” *preasertim propter Sacramenti Ordinis defectum* (UR 22); and it is because Protestant Christians belong to a community in which the sacraments discussed are deemed not to be valid that an individual profession of Catholic faith is required of each such believer requesting to receive the sacraments in the Catholic Church.

³⁵ See Lothar LIES, „Eucharistie als Sichtbarkeit der vollen Eingliederung in die Kirche“, in: *Taufe und Eucharistiegemeinschaft: ökumenische Perspektiven und Probleme*, Silvia HELL (ed.), Tyrolia-Verlag, Innsbruck, 2002, pp. 44–46.

³⁶ JOHN PAUL II, Encyclical *Ecclesia de Eucharistia* (17 April 2003), p. 28.

³⁷ On the other hand, the celebration of the Eucharist in Orthodox Churches requires objective communion with the Episcopal College and its Head (cf. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Letter Communionis notio*, 28 May 1992, p. 14).

Given the serious differences concerning the Eucharist and the sacrament of Holy Orders between the Catholic Church and Protestant communities, Vatican II concluded that “the teaching concerning the Lord’s Supper, the other sacraments, worship, the ministry of the Church, must be the subject of dialogue” (UR 22). Such dialogue has mainly been carried out in the recent past through the officially established, Catholic–Lutheran and Catholic–Anglican mixed commissions³⁸.

³⁸ The special situation of the Anglican Communion in relation to the Catholic Church does not exclude the *defectus ordinis*, in accordance with the decision set out by Leo XIII in the Apostolic Letter *Apostolicae curae* concerning Anglican orders (13 September 1896), in: ASS 29 (1896/97), pp. 198–202; DH 3318–3319. See the *Doctrinal Commentary on the Concluding Formula of the Professio fidei*, by the Congregation for the Doctrine of the Faith (29 June 1998). In this regard, see G. RAMBALDI, *Ordinazioni anglicane e sacramento dell’ordine nella Chiesa: aspetti storici e teologici*, Roma 1995; N. COX, *The catholicity of ordained ministry in the Anglican Communion: an examination of the ecclesiology implicit in the validity of orders debate*, VDM Verlag, Saarbrücken 2009.

Exegeza canonică

MIRCEA BASARAB

Abstract: This article makes a comparison between the most recent Bible research concerns from the Western Europe with the Christian tradition dating back more than a millennium and a half in the Eastern Christian world. From the patristic perspective, the interpretation of a biblical book must take into consideration its relation with the whole, with the Bible. In fact, for this kind of interpretation that reports the part to the whole, it is enough to have a look, being it even superficially, upon the exegetical homilies of the Church Fathers to realize the way in which the unity of the Bible is reflected in their exegesis. There are analyzed some of the most representative works of the church fathers, in each case their contribution to the correct understanding of the Bible meaning being highlighted, especially the truth, as it is well known for the Eastern theology that the canonical exegesis is not a new principle and the concerns to provide an ample view at each analysis of the scriptural elements have not appeared recently, but they were even the foundation on which the theological thinking of the Eastern Church consolidated.

Keywords: exegesis, historical-critical method, Church Fathers, German theology, sources

INTERPRETAREA TEXTULUI SFINTEI SCRIPTURI ESTE tot atât de veche ca și textul însuși. Ea, interpretarea, a luat o amploare deosebită de-a lungul istoriei, răspunzând dorinței și căutării omului de a găsi sensul adevărat al cuvântului lui Dumnezeu, prezent în limbaj omenesc, în textul Scripturii. Pe măsură ce textul biblic a înaintat în vechime, întrebările referitoare la exactitatea lui și a sensului pe care-l

transmite au devenit tot mai stringente. Aplicarea metodelor științifice cu privire la critica textului, la aspectul lui literar, redacțional precum și al istoriei formelor, alături de alte tendințe hermeneutice au condus la apariția unui număr considerabil de discipline științifice, care însoțesc interpretarea biblică modernă. Aceste discipline reprezintă cuceriri și realizări la care exegeza modernă nu se gândește să mai renunțe și care, la drept vorbind, până la un anumit punct al cercetării textului biblic sunt absolut necesare. Studiul redactării critice ocupă un loc deosebit de important în interpretarea actuală. Istoria transmiterii textului biblic a încurajat comparația lui cu textele literare și religioase contemporane sau mai vechi, iar dezvoltarea științelor istorice și critica literară au dat naștere la interpretări tot mai îndrăznețe și la concluzii din ce în ce mai originale. Dar trebuie să recunoaștem că unele dintre acestea n-au depășit stadiul ipotezelor, fiind însoțite adeseori de un îngrijorător procent de probabilitate. Toate aceste discipline sunt înmănușate în metoda istorico-critică de cercetare a unui text literar, care sunt aplicate deopotrivă textului biblic. Într-un cuvânt, metoda istorico-critică și-a pus amprenta pe interpretarea biblică modernă, fără de care nu se mai concepe astăzi interpretarea a textului Sfintei Scripturi.

Cu toate aceste succese, astăzi tot mai mulți exegeți recunosc că nici această metodă nu poate da răspunsul optim la toate întrebările celui ce dorește să aprofundeze textul Sf. Scripturi. În ceea ce privește contribuția scriitorului biblic și aspectul istoric al textului sacru, metoda istorico-critică a ajuns la rezultate la care exegeza modernă nu mai poate renunța. Pentru aspectul teologic însă, metoda amintită nu manifestă același interes, or tocmai aici intervin metodele teologice, care privesc textul biblic și dintr-o altă perspectivă decât cea istorică. Exegeza modernă, care ține mult la apelativul „științifică”, face investigații foarte subtile cu privire la autor, stilul textului, împrejurările istorice în care a fost

scrisă și transmisă o carte, dar manifestă mai puțin interes pentru funcția și autoritatea pe care le-a jucat textul biblic în comunitatea căreia i-a fost adresat ca și pentru influența lui asupra generațiilor și al comunităților care-l recitesc și-și orientează viața spirituală după el. Rămânerea în ramele cerințelor stricte ale metodei istorico-critice însemnează mai puțin interes pentru aspectul eclesial și mai ales față de caracterul revelat și inspirat al Sfintei Scripturi. Metoda istorico-critică satisface setea de cunoaștere a unor specialiști, a unui grup elitar și termină adeseori într-o multitudine de ipoteze, care nu pot servi interesul unei comunități bisericești. Se observă tot mai frecvent cazul că multe studii exegetice se împotmolesc în detalii arheologice, care n-au aproape nimic cu Sfânta Scriptură, îndepărtându-se vădit de discursul teologic și de problemele de credință care preocupă prezentul¹. Acest gen de exegeză nu mai satisface întrebările și preocupările urmașilor comunității eclesiale căreia i-a fost adresat textul de către hagiografi. Comunitatea rămâne cu totul în afara preocupărilor și intereselor manifestate de exegeza modernă și, la drept vorbind, aceasta nici nu mai este interesată pentru o astfel de interpretare, de la care nu mai poate învăța, ci, din contră, o descurajează și mai ales o deconcertează în așteptările ei. A interpreta Scriptura doar ca un produs al unor trebuințe sau curiozități omenești și a unor nevoi fizice, ca și când Dumnezeu n-ar exista, conduce în mod inevitabil la concluzia că „metoda istorico-critică este trăită ca forma cea mai radicală de critică a religiei, ca cea mai însemnată formă a manifestării ateiste de descompunere a credinței față de Biblie”².

¹ Manfred OEMING, „Kanonische Schriftauslegung. Vorzüge und Grenzen eines neuen Zuangs zur Bibel”, în: *Bibel und Liturgie*, 69 (1996), p. 201. Parte din ideile articolului sunt reluate în lucrarea Manfred OEMING, *Biblische Hermeneutik: eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998.

² M. OEMING, „Kanonische Schriftauslegung. Vorzüge und Grenzen eines neuen Zuangs zur Bibel”, p. 201.

Această formă radicală a metodei istorico-critice a determinat căutarea unor alte modalități de apropiere față de aspectul teologic al textului Scripturii. În această privință, exegeza practică în Biserica Ortodoxă a luat o oarecare distanță și a încercat să țină cont nu numai de rezultatele istorice ale metodei istorico-critice, ci să ia în considerare și exegeza Părinților Bisericii. Aceștia considerau Scriptura ca un întreg la care trebuie să se refere exegeza unui text sau a unei pericope biblice. De asemenea, Părinții Bisericii priveau Scriptura ca și cuvânt al lui Dumnezeu adresat unei comunități sinagogale sau eclesiale, care a păstrat-o, a interpretat-o și s-a îngrijit de transmiterea ei. Textul în forma finală, pe care o avem astăzi, este inspirat de Duhul Sfânt, iar rolul interpretului este de a descoperi sensul acestui text revelat, pe care-l trăim liturgic în comunitatea eclesială. Din acest motiv, în canon și în ordinea cărților care-l compun au fost văzute idei teologice, care au stat la baza înșiruirii finale a cărților biblice. Faptul că întreaga Scriptură a fost trăită liturgic de către comunitatea credincioșilor a primit, de asemenea, o importanță deosebită. Biblia a fost privită ca un întreg, în care se poate urmări, în ciuda diversității, o unitate din perspectiva căreia trebuie interpretată fiecare carte, pericopă sau text biblic.

Prin cele două Introduceri în Vechiul Testament și Noul Testament³, B.S. Childs a urmărit să evidențieze rolul canonului biblic pentru exegeza celor două Testamente⁴, anunțând deschis motivele ce l-au determinat la sublinierea importanței canonului⁵.

³ Brevard Springs CHILDS, *Introduction to the Old Testament as scripture*, Philadelphia, Pa. Fortress Press, Philadelphia, 1979; Brevard S CHILDS, *The New Testament as canon: an introduction*, Fortress Press, Philadelphia, 1985.

⁴ Brevard Springs CHILDS, „Biblische Theologie und christlicher Kanon”, în: *Jahrbuch für Biblische Theologie*, 3 (1988), p. 13.

⁵ Redăm mai jos punctele enunțate de B.S. CHILDS, în: „Biblische Theologie und christlicher Kanon”.

1. Teologul american, specialist în Vechiul Testament și de orientare reformat nu înțelege prin termenul canon o hotărâre sinodală bisericească, referitoare la cuprinsul normativ al listei cărților Bibliei, ci o „conștiință adânc înrădăcinată în însăși Sf. Scriptură”. Această conștiință se naște dintr-o anumită atitudine a transmițătorilor tradiției față de autoritatea Scripturii și este reflectată în maniera în care textele sunt primite, păstrate și transmise de diferite comunități de credință. Aceste afirmații ne amintesc de Sf. Atanasie cel Mare, care, vorbind despre lista cărților Sf. Scripturi în Epistola 39-a festivă, amintea rolul conștiinței Bisericii în formarea și transmiterea canonului.

În centrul procesului de transmitere, care conduce la canonizare se găsește un element hermeneutic important. Tradițiile sunt concepute în mod dinamic, ca parte a vieții unor comunități, în mijlocul cărora ele au fost într-o continuă mișcare și chiar în transformare. Scrierile celor două Testamente, la origine scrieri ocazionale, ancorate în situații istorice concrete, au fost supuse unor transformări, care pentru generațiile următoare au primit caracter normativ. Această mișcare și transformare este o încercare de actualizare a textelor și în acest scop s-au folosit procedee diferite. Uneori, un text a primit o nouă redactare, care i-a adus o întregire, alteori textul a fost însoțit de un comentariu sau temele altui text au fost așezate într-o altă ordine, determinată de anumite idei teologice. În alte cazuri, două documente au fost alăturate dând naștere unui singur text. Autorul ține însă să menționeze că această transmitere nu poate fi comparată cu legile transmiterii folclorului sau ale transmiterii tradițiilor elenice scrise. În conștiința canonului biblic se găsesc adânc înrădăcinate interesul și caracterul religios. Acest proces a condus, pe căi diferite pentru cele două Testamente, la forma finală în care avem consacrată Sfânta Scriptură.

Canonul și procesul lui de formare s-a referit nu numai la o alegere de texte pe care le-a transmis, ci, adeseori s-a

procedat la o analiză și o apreciere critică a conținutului textelor, adăugând unele elemente sau abandonând altele, oferind în acest fel caractere noi textului. Aceste evaluări critice ale comunităților locale operau ca o adevărată regulă fidei. Ele au păstrat, în același timp, o mare diversitate a textelor, dar au acționat și ca un criteriu negativ, fixând anumite granițe, care n-au fost depășite decât de către eretici, care au părăsit dreapta credință (Dtn 13,1-5; 1 In 2,22).

Se observă deci că noua cale de acces la sensul textului biblic nu este mai puțin critică decât metodele tradiționale de critică istorică. Noul îl constituie faptul că metoda privește textul biblic dintr-o altă perspectivă. În primul rând, această cale de acces la sensul textelor biblice încearcă să depisteze în ce măsură procesul canonic al devenirii textelor drept Sfântă Scriptură influențează asupra unei comunități de credință. Ea caută să găsească în ordinea dată a materialului textelor un martor teologic, care s-a pierdut din vedere de-a lungul timpului printr-o supra apreciere a dimensiunii diacronice a dezvoltării istorice⁶.

Metoda exegetică propusă de B. S. Childs- *canonical approach* - susține unitatea întregii Scripturi, exprimată prin faptul că creștinii au preluat Vechiul Testament de la evrei, după modelul practicat deja de Iisus și apostoli. În ambele Testamente se poate urmări revelația lui Dumnezeu, care a culminat în Iisus Hristos. Pentru creștini era clar că Vechiul Testament nu este doar testamentul care pregătește terenul pentru venirea lui Hristos, ci el se adresează și Bisericii (Lc 24,27; 1 Cor 9,10; 10,11; 1Tim 3,16). Preluarea Vechiului Testament de către Biserică s-a făcut în mod critic, ajungându-se și la schimbarea ordinii cărților Primului Testament. Biserica a fost condusă în această schimbare de idei teologice, care se potriveau cu tradițiile existente, legate de canon și a ajuns la ordinea următoare: Legea, cărțile istorice, cele ale înțe-

⁶ B.S. CHILDS, „Biblische Theologie und christlicher Kanon”, pp. 3-14.

lepciunii, Psalmii și apoi cele profetice. Ultimele, cele profetice, trebuiau să facă legătura cu Noul Testament⁷.

O importanță mult mai mare decât ordinea cărților Sf. Scripturi trebuia să aibă maniera în care s-a căutat să se prezinte unitatea dintre cele două Testamente în canonul Bisericii. Noul Testament n-a fost privit de către Biserică drept o prelungire sau un capitol final al Vechiului Testament, pentru că, în fond, Iisus a vorbit de sfârșitul Legii și al Vechiului Legământ. Noul Testament prezintă o istorie a mântuirii care are în centrul ei pe Iisus cel înviat. Ea este o istorie nouă, chiar dacă elementele prin care este introdusă sunt luate din Vechiul Testament. Astăzi, creștinul citește Vechiul Testament ca și în Biserica veche, drept o trimitere la Iisus Hristos. Testamentul Vechi este parte a Bibliei creștine, care depune mărturie despre Iisus Hristos. Or, tocmai în această orientare, exegeza creștină a Vechiului Testament se deosebește radical de cea iudaică⁸.

În privința inspirației, B. S. Childs consideră că originea canonului creștin constă în faptul prin care comunitățile creștine au acceptat folosirea în mod critic a anumitor scrieri ca inspirate de Dumnezeu⁹. Nu trebuie uitată însă în această privință o convingere mai veche a exegezei ortodoxe, care afirmă că Părinții Bisericii au considerat ca foarte importante pentru autoritatea și deci inspirația unei cărți, mărturiile depuse de cele mai vechi comunități, care au stat în legătură cu Tradiția apostolică. Părinții Bisericii recomandau credința Bisericilor vechi și apostolice ca și normă de credință, criteriu critic și act autoritativ de referință.

J.A. Sanders, un alt reprezentant al noii căi de apropiere și descoperire a sensului Scripturii, consideră canonul ca o valoare ce se poate acomoda la cerințele timpului. Din acest motiv, el pune accentul pe schimbările sau adaptările din

⁷ B.S. CHILDS, „Biblische Theologie und christlicher Kanon”, p. 21.

⁸ B.S. CHILDS, „Biblische Theologie und christlicher Kanon”, p. 24.

⁹ B.S. CHILDS, „Biblische Theologie und christlicher Kanon”, p. 26.

interiorul canonului, care intervin de-a lungul istoriei. Pentru Sanders, formarea canonului reprezintă un proces de o continuă adaptare a tradiției de credință la viață. Așa cum pupilele se adaptează mereu la condițiile de lumină, tot așa se adaptează tradiția biblică în interiorul canonului biblic¹⁰.

În Germania, metoda a câștigat numeroși adepți și este considerată ca treapta cea mai avansată a criticii redacționale și a criticii formelor. Prin intermediul ei se urmărește descoperirea înrudirii textelor, așa cum au fost ele interpretate pentru ca, pe această cale, să putem întrezări macrostructurile și tehnicile compoziționale ale cărților biblice¹¹. Metoda exegezei canonice interpretează fiecare text biblic în perspectiva contextului imediat și apoi în conjunctura Sfintei Scripturi. Se ajunge pe această cale la importanța textului biblic pentru comunitatea de astăzi, care-l trăiește liturgic, orientându-și viața în funcție de el. Observăm și din acest punct de vedere o apropiere de exegeza patristică.

De asemenea, un interes deosebit primește pentru noi faptul că metoda pune accent pe forma finală inspirată a Sfintei Scripturi, fiecare carte fiind interpretată ca și parte a canonului biblic, recunoscut ca atare de către Biserică. Aici, în Biserică, Scriptura este interpretată și trăită de comunitatea eclesială a credincioșilor. Ea a fost cea care a recunoscut o carte ca și canonică.

Exegeza canonică câștigă tot mai mulți partizani, în special pentru Vechiul Testament, dar ea nu este scutită nici de critici din partea adversarilor ei sau recunoașterea unor limite chiar din partea aderenților. Câteva din principiile exegezei canonice le vom putea observa în interpretarea psalmilor. Exegeza modernă, începând cu H. Gunkel și apoi S. Movinckel a pus accentul pe interpretarea izolată a unui psalm și plasarea lui într-un anumit gen, încercând să fixeze

¹⁰ M. OEMING, „Kanonische Schriftauslegung. Vorzüge und Grenzen eines neuen Zuangs zur Bibel”, p. 203.

¹¹ M. OEMING, *Biblische Hermeneutik*, p. 78.

funcția originală a textului (Sitz im Leben), precum și întrebuințarea lui liturgică. Este meritul lui Norbert Lohfink de a orienta exegeza psalmilor într-o nouă direcție.

„Der Sitz im Leben a celor mai mulți psalmi aparține unei lumi în care noi nu mai trăim și care nu mai există. Tocmai cercetarea genurilor (psalmilor n.n.), care a contribuit atât de mult la înțelegerea psalmilor ne face psalmii străini. Ea a arătat originea cultică a multor psalmi. Cu toate acestea a fost un alt cult, nu al nostru”¹².

Dacă H. Gunkel¹³ pune totuși la îndoială folosirea liturgică a tuturor psalmilor, S. Movinckel¹⁴ a susținut întrebuințarea cultică a întregii Psaltiri, iar N. Lohfink accentuează faptul că Psaltirea a servit drept text pentru rugăciune și meditație¹⁵. Pentru E. Zenger și F – L. Hossfeld „Psaltirea a luat naștere ca și carte de rugăciune și carte a vieții spirituale a lui Israel”¹⁶.

Exegeza canonică, în consonanță cu principiul legăturii dintre parte și întreg, nu mai interpretează un psalm în mod izolat, ci ca element al unui grup de psalmi, respectiv al unei cărți de psalmi, care vor fi priviți în cadrul unor macrostructuri și apoi în contextul întregului canon vechi-testamentar¹⁷. Urmând acest principiu, exegeza psalmilor va fi întregită de exegeza Psaltirii¹⁸. În acest context, exegeza psalmilor ca ele-

¹² Norbert LOHFINK, „Psalmengebet und Psalmenredaktion”, în: *Archiv für Liturgiewissenschaft*, 34 (1992), p. 1.

¹³ Hermann GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen: die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1933, p. 2.

¹⁴ S.N. LOHFINK, „Psalmengebet und Psalmenredaktion”, p. 2.

¹⁵ N. LOHFINK, „Psalmengebet und Psalmenredaktion”, p. 6.

¹⁶ Erich ZENGER et alii, *Einleitung in das Alte Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 2012, p. 449. A se vedea și Erich ZENGER, *Psalmen Auslegung. Mit meinem Gott überspringe ich Mauern*, Herder, Freiburg, 2003, pp. 33–34.

¹⁷ M. OEMING, „Kanonische Schriftauslegung. Vorzüge und Grenzen eines neuen Zuangs zur Bibel”, p. 203; M. OEMING, *Biblische Hermeneutik*, p. 78.

mente constitutive ale întregii cărți sau ale unei unități macrostructurale ce formează întreaga carte, primește o importanță teologică ce depășește sensul singular al psalmului¹⁹.

O lectură atentă a psalmilor ne conduce la concluzia că din succesiunea lor actuală rezultă adeseori importante înrudiri semantice, compoziționale și de istorie a formelor, care exclud înșiruirea lor întâmplătoare. Din contră, aceste înrudiri apar ca intenții vădite ale redactărilor survenite de-a lungul fixării textului Psaltirii. Este vorba de tehnici literare ale unei alăturări conforme unui plan, adică de o juxtapunere (iuxtapositio), precum și de o intenție redacțională expresă de a înlănțui psalmi orientați după un cuvânt de legătură și motive asemănătoare (concatenatio). Prin acest procedeu, psalmii pot fi împărțiți, în ceea privește sensul lor, în conexiuni mai mari²⁰.

Spre a exemplifica acest procedeu literar, E. Zenger și F. L. Hossfeld aduc drept model grupa de psalmi 3-14, formată pe următoarea schemă: rugăciune de plângere, rugăciune de cerere (Ps. 3-7), un imn (Ps 8), psalm de mulțumire (Ps 9) ca centru al grupei, urmat de psalmii de plângere și cerere (Ps 10-14). Grupa psalmilor de cerere (Ps 3-7) prezintă paradigme, reprezentând stări sufletești din cele mai complexe, în care se apelează la ajutorul salvator al lui Dumnezeu. În același timp, acești psalmi pot fi grupați și din punct de vedere al timpului (dimineața, seara sau noaptea) în care sunt roștiți. Grupul psalmilor 10-14 apare ca o înlănțuire socială în care săracii, în mijlocul unei lumi ostile, își îndreaptă speranța spre Dumnezeu²¹.

Un alt exemplu îl constituie înlănțuirea psalmilor 89/90-91/92, care reprezintă un urcuș duhovnicesc al laudei

¹⁸ E. ZENGER et alii, *Einleitung in das Alte Testament*, p. 431.

¹⁹ E. ZENGER et alii, *Einleitung in das Alte Testament*, p. 431.

²⁰ E. ZENGER et alii, *Einleitung in das Alte Testament*, p. 432; M. OEMING, *Biblische Hermeneutik*, p. 78.

²¹ E. ZENGER et alii, *Einleitung in das Alte Testament*, p. 432.

ce se cuvine lui Dumnezeu. În cadrul acelorași procedee literare întâlnim psalmi izolați, care vizează o anumită funcție în macrostructura întregii Psaltiri sau cei ce au o suprascriere ce sugerează o înrudire spirituală a paternității lor (de ex. ai lui Asaf, ai fiilor lui Core). O notă specială, marcată de suprascrierea *ledavid*, pe care o poartă mai mulți psalmi inspiră momente din viața lui David, care îndeamnă la meditație. Psaltirea, în traducerea LXX, se termină prin Ps 151 cu mențiunea că a fost scris de David când s-a luptat cu Goliat, psalmul simbolizând lupta împotriva răului și biruința lui²².

Colecția celor 150 de Psalmi este împărțită în 5 cărți, acestea fiind delimitate printr-o binecuvântare-doxologie (Ps 41,14;72,18-19; 89,53;106,48). Exegeza modernă consideră că doxologiile nu aparțin textului original, constituind un adaos ulterior²³. Cartea a 5-a se încheie cu o doxologie referitoare nu numai la această ultimă secțiune, ci la întreaga Psaltire. Aceste macrostructuri au fost redactate într-un volum, foarte probabil înainte de traducerea greacă a Psaltirii. Structurarea Psalmilor în 5 cărți își poate avea originea în modelul Pentateuhului lui Moise, Tora lui David, dorind să imite împărțirea Torei lui Moise. În fond, psalmii sunt un răspuns al lui Israel la cele cinci cărți ale Torei, primite de la Moise. Încheierea doxologică a Psaltirii este mulțumirea și lauda lui Israel adusă lui Dumnezeu²⁴.

Referindu-ne în continuare la structura cărții, putem aminti că Psaltirea se deschide printr-o introducere formată din Ps 1 și 2 și se încheie prin Ps 146-150, marcând, prin repetarea aclamației Aliluia, sfârșitul plin de laudă al cărții. Am amintit deja că LXX are și Psalmul necanonic 151 al lui David. Prin acest psalm, Cartea Psalmilor, în traducerea greacă, primește o orientare davidică cu un caracter mesia-

²² E. ZENGER et alii, *Einleitung in das Alte Testament*, pp. 432–434.

²³ E. ZENGER et alii, *Einleitung in das Alte Testament*, p. 435.

²⁴ E. ZENGER et alii, *Einleitung in das Alte Testament*, p. 435.

nic²⁵. Ea începe cu o profeție mesianică (Ps 2,7) și se termină cu aceeași orientare profetică. Cu alte cuvinte, Psaltirea este formată din cadrul compus de 2 psalmi ca introducere și încheierea prin psalmii Aliluia 146-150, între care, după anumite criterii teologice sunt înșirați restul psalmilor, aparținând unor autori diferiți.

Psaltirea în preocupările Sfinților Părinți

Parte dintre principiile exegezei canonice nu sunt noi, ci, acompaniate de cuceririle științei biblice moderne, acestea aduc în actualitate unele aspecte mai vechi ale exegezei. Privite cu atenție ne dăm seama că ele au fost practicate deja de exegeza patristică la nivelul de atunci al cercetării biblice. Legătura dintre profeție și împlinirea ei, dintre Vechiul și Noul Testament a fost deja subliniată de Iisus și epoca apostolică, iar mai târziu, atât în Răsărit cât și în Apus, de exegeza Părinților Bisericii. Pentru exegeza patristică, Sfânta Scriptură reprezintă o unitate garantată de caracterul ei hristologic și pnevmatologic. În acest sens, Sf. Atanasie cel Mare oferă un minunat exemplu: „Toate cărțile Sfintei Scripturi spun, în special, despre Mântuitorul același lucru. Toate au același mesaj, aceeași armonie a Duhului Sfânt”²⁶. Duhul Sfânt este cel care, în ciuda diferitelor forme și genuri literare, asigură același mesaj despre Iisus Hristos în întreaga Scriptură, pentru că specificul cărților ei îl putem găsi într-o anume carte, iar ceea ce este propriu acesteia îl întâlnim în restul cărților. „Moise poate compune o cântare, Isaia psalmodiază, iar Avacum se roagă

²⁵ Franz BÖHMISCH, „Bibelwissenschaft Psalmen”, p. 8, <<http://www.bibelarbeit.net/psalmen.htm>>, 29 ianuarie 2020.

²⁶ Athanasius ALEXANDRINUS, *Epistula ad Marcellinum*, vol. 27, coll. *Patrologia Graeca*, ediție de Jacques-Paul MIGNE, Migne, Paris, 1857, p. 17. Traducere în limba germană: Hermann Josef SIEBEN (ed.), *Schlüssel zum Psalter: Sechzehn Kirchenvätereinführungen von Hippolyt bis Cassiodor*, Schöningh Paderborn, Paderborn, 2011, p. 69.

cântând”²⁷. Dar și reversul este valabil: „În fiecare carte a Sfintei Scripturi se pot găsi profeții, legi și istorisiri; căci în toate este același Duh Sfânt”²⁸. Duhul Sfânt este unul și același, fiind prin natura lui neîmpărțit, în ciuda diverselor descoperiri și daruri care-i sunt proprii (1Cor 12,4-11), așa că el se găsește în întreaga Scriptură ca și în fiecare carte în parte²⁹. Psaltirea este după Sf. Atanasie un breviar, „o grădină ce poartă în ea fructele celorlalte cărți”³⁰.

Exegeza unei cărți biblice trebuie să aibă în vedere raportul ei cu întregul, cu Sfânta Scriptură. Foarte probabil că din acest motiv, Sf. Atanasie subliniază în primele capitole ale Epistolei către Marcelin unitatea dintre Psaltire și restul cărților Sfintei Scripturi. Aplicând în sens mai larg acest principiu în *De sententia Dionysii*, Sf. Atanasie afirmă că un autor nu poate fi judecat după afirmații izolate, singulare, ci ținând cont de întreaga lui operă³¹. În fond, pentru acest gen de interpretare ce referă partea la întreg este suficient să aruncăm o privire, fie ea chiar sumară, asupra omiliilor exegetice ale Părinților Bisericii pentru a ne da seama în ce măsură unitatea Scripturii se reflectă în exegeza lor. Hexaemeronul Sf. Vasile cel Mare, Omiliile la Facere ale Sf. Ioan Gură de Aur ca și ale Sf. Grigorie de Nyssa, referitoare la

²⁷ Desigur, Sf. Atanasie se referă aici la cele ce se găsesc în cărțile respective (Ex 15, 1-18; Is 26,1-21; Avac 3,1-19), care au stat la baza cântărilor ce formează baza canonului utrenei de astăzi.

²⁸ H.J. SIEBEN (ed.), *Schlüssel zum Psalter: Sechzehn Kirchenvätereinführungen von Hippolyt bis Cassiodor*, p. 69; A. ALEXANDRINUS, *Epistula ad Marcellinum*, vol. 27, p. 17.

²⁹ H.J. SIEBEN (ed.), *Schlüssel zum Psalter: Sechzehn Kirchenvätereinführungen von Hippolyt bis Cassiodor*, p. 70; A. ALEXANDRINUS, *Epistula ad Marcellinum*, vol. 27, p. 19.

³⁰ H.J. SIEBEN (ed.), *Schlüssel zum Psalter: Sechzehn Kirchenvätereinführungen von Hippolyt bis Cassiodor*, p. 65; A. ALEXANDRINUS, *Epistula ad Marcellinum*, vol. 27, p. 12.

³¹ Athanasius ALEXANDRINUS, *De sententia Dionysii*, vol. 25, coll. *Patrologia Graeca*, ediție de Jacques-Paul MIGNE, Migne, Paris, 1857, p. 485.

Cântarea Cântărilor nu sunt decât câteva exemple ale acestui gen de interpretare biblică.

Sf. Grigorie de Nyssa accentuează, de asemenea, interpretarea unui psalm în contextul altor psalmi și apoi în cadrul structurii speciale a întregii Psaltiri. Argumentele acestei armonii ca și unitatea Psaltirii sunt luate, în parte, din cultura profană. Omul creat după chipul lui Dumnezeu este un microcosmos în care găsim toate elementele principale ale macrocosmosului. Rațiunea umană contemplă în macrocosmos tot ceea ce vede în microcosmos, pentru că „o parte din întreg este la fel cu întregul”³². Argumentele unității merg de la cele culese din cultură și filosofie până la observațiile banale ce stau la îndemână oricui. Armonia din natură a inspirat lui David armonia din psalmi, exprimată prin înlănțuirea cu filosofia despre virtute³³.

Cu referire la cele 5 cărți sau colecții de psalmi care formează Psaltirea, Părinții Bisericii sunt aproape în unanimitate de acord. Excepție fac Ilarie de Poitiers³⁴ și Fericitul Augustin³⁵, care amintesc, alături de opinia general acceptată

³² Gregorii NYSSENI, *In inscriptiones Psalmorum*, vol. 44, coll. *Patrologia Graeca*, ediție de Jacques-Paul MIGNÉ, Migne, Paris, 1857, p. 440; Gregoire de NYSSÉ, „In inscriptiones Psalmorum”, în: *Gregoire de Nyse: Sur les Titres des Paumes*, vol. 466, coll. *Sources Chrétiennes*, trad. Jean Reynard, Les Editions du Cerf, Paris, 1947, p. 175; Grigorie de NYSSA, „La titlurile Psalmilor”, în: *Scrieri exegetice, dogmatico-polemice și morale*, vol. 2, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 30, trad. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1998, p. 141. Cititorii de limba română găsesc în lucrarea AGAPIE CORBU, *Sfântul Grigorie de Nyssa tâlcuitor al Scripturii: o introducere în exegeza biblică patristică*, Editura Sfântul Nectarie, Arad, 2011. și în introducerile la traducerile operelor Sf. Grigorie, cuprinse în volumele 29 și 30 din PSB, bogate informații referitoare la exegeza Episcopului de Nyssa.

³³ G. NYSSENI, *In inscriptiones Psalmorum*, vol. 44, pp. 441–444; G. de NYSSÉ, „In inscriptiones Psalmorum”, p. 181; G. de NYSSA, „La titlurile Psalmilor”, p. 141.

³⁴ H.J. SIEBEN (ed.), *Schlüssel zum Psalter: Sechzehn Kirchenväter einführen von Hippolyt bis Cassiodor*, pp. 51, 56–57.

³⁵ AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, ediție de B DOMBART, A KALB, Brepols, Turnhout, 2014, pp. 14–19.

și de importanța unei întreite împărțiri, cuprinzând fiecare parte câte 50 de psalmi. Cele 5 părți sunt marcate prin revenirea unei formule aproape identice de binecuvântare-doxologie de la sfârșitul psalmilor 40,14; 71,18-19; 88,53; 105, 48 și 150,6. Prima mențiune a acestei împărțiri o găsim deja la Origen, care afirmă că „evreii împart cartea Psalmilor în 5 cărți”, menționând începutul și sfârșitul fiecărei părți³⁶.

Începând cu secolul IV, împărțirea Psaltirii în 5 cărți sau secțiuni o întâlnim amintită la Sfântul Atanasie³⁷, Sf. Grigorie de Nyssa³⁸, Sf. Epifanie³⁹, Hesychios⁴⁰, Cassiodor⁴¹, mărturisind cu toții că această diviziune își are originea în tradiția iudaică. Demn de reținut este și ceea ce notează Sf. Epifanie în legătură cu faptul „că evreii au împărțit Psaltirea în cinci cărți, așa încât să formeze un alt pentateuh”⁴². Crearea unui pentateuh sau a unei Tore a lui David este menționată și de exegeza modernă⁴³ ca fiind un lucru obișnuit în tradiția iudaică, transmis și de Midraș Tehilim, așa cum am menționat

³⁶ ORIGENES, „Selecta in Psalmos”, în: *Opera Omnia*, Jacques-Paul Migne (ed.), vol. 12, coll. *Patrologia Graeca*, Migne, Paris, 1862, p. 1056.

³⁷ Sf. Atanasie, PG 27, 200. A. ALEXANDRINUS, *Epistula ad Marcellinum*, vol. 27, p. 200.

³⁸ G. NYSSENI, *In inscriptiones Psalmorum*, vol. 44, p. 449; G. de NYSSE, „In inscriptiones Psalmorum”, p. 193; G. de NYSSA, „La titlurile Psalmilor”, pp. 144–145.

³⁹ Sf. Epifanie la Jean-Marie AUWERS, „L’organisation du Psautier chez les Pères grecs”, în: *Cahiers de Biblia Patristica*, 4 (1994), pp. 49–50.

⁴⁰ Hesychios, la J.-M. AUWERS, „L’organisation du Psautier chez les Pères grecs”, p. 50.

⁴¹ Cassiodor, *Expositio psalmorum*, *Poëmium*, cap. XII la H.J. SIEBEN (ed.), *Schlüssel zum Psalter: Sechzehn Kirchenvätereinführungen von Hippolyt bis Cassiodor*, p. 246.

⁴² Sf. Epifanie de Salamina în lucrarea „Măsuri și greutate”, păstrată în întregime în versiunea siriacă. Fragmentul ce ne interesează se păstrează și în original și este publicat de E. D. Moutsoula în *Theologia* 44 (1973), pp. 157-198. Informația noastră la J.-M. AUWERS, „L’organisation du Psautier chez les Pères grecs”, pp. 49–51.

⁴³ E. ZENGER et alii, *Einleitung in das Alte Testament*, p. 435; Frank-Lothar HOSSFELD et alii, *Die Psalmen: Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung* 1 1, Echter, Würzburg, 1993, pp. 10–11.

deja mai înainte. Desigur că au existat și alte criterii de grupare a psalmilor. Sf. Atanasie, bunăoară, vorbește de psalmi referitori la evenimente istorice, psalmi de milostivire, psalmi profetici, de cerere, de laudă, încercând să grupeze psalmii după criterii tematice oglindite în cuprinsul lor⁴⁴. De asemenea, o încercare de a categorisi psalmii, ținând cont de conținutul lor întâlnim și la Diodor din Tars⁴⁵.

Din opera lui Origen, referitoare la Cartea Psalmilor nu mai avem astăzi decât fragmente. Eusebiu de Cezareea, care-l urmează pe eruditul alexandrin, oferă în această privință ceva mai mult. Competența filologică și istorică, demonstrată de Eusebiu în Comentariul la Psalmi, l-au condus pe M.J. Rondeau la afirmația că lucrarea este o „operă de cabinet”⁴⁶. Observațiile critice referitoare la textul LXX și comparațiile lui cu ceilalți autori⁴⁷ din Hexapla lui Origen, versiunile de text și cunoștințele de istorie biblică îndreptățesc caracterizarea amintită. Într-adevăr, nivelul comentariului lui Eusebiu are puține elemente comune cu o omilie obișnuită.

Introducerea referitoare la titlurile psalmilor se deschide ca și fragmentul păstrat de la Origen⁴⁸ prin afirmarea că Psaltirea este formată din 5 părți, menționând ca și înaintașul

⁴⁴ A. ALEXANDRINUS, *Epistula ad Marcellinum*, vol. 27, pp. 27–28; H.J. SIEBEN (ed.), *Schlüssel zum Psalter: Sechzehn Kirchenvätereinführungen von Hippolyt bis Cassiodor*, p. 75.

⁴⁵ Diodor din Tars, la H.J. SIEBEN (ed.), *Schlüssel zum Psalter: Sechzehn Kirchenvätereinführungen von Hippolyt bis Cassiodor*, p. 160. H.J. Sieben, *Schlüssel...*, p. 160.

⁴⁶ Marie-Josèphe RONDEAU, *Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe - Ve siècles). 1. Les travaux des pères grecs et latins sur le Psautier. Recherches et bilan*, vol. 1, coll. *Orientalia Christiana Analecta* 219, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, Roma, 1982, p. 69.

⁴⁷ Dominique BARTHÉLEMY, *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Éditions universitaires: Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg; Göttingen, 1978, pp. 179–193.

⁴⁸ ORIGENES, „*Selecta in Psalmos*”, p. 1056; H.J. SIEBEN (ed.), *Schlüssel zum Psalter: Sechzehn Kirchenvätereinführungen von Hippolyt bis Cassiodor*, p. 46.

său aceste secțiuni (Ps 1-40; 41-71; 72-88; 89-105; 106 până la sfârșit). Apoi, Eusebiu menționează faptul că din cei 150 de psalmi, 19 sunt fără nici un titlu, în timp ce restul de 131 poartă o inscripție. Eusebiu notează, de asemenea că 72 de psalmi amintesc în titlul lor pe David, 11 pe fiii lui Core, 12 pe Asaf, 1 pe Etam israelitul, 2 pe Solomon, 1 pe Moise, 17 anonimi, iar 15 poartă titlul „Aleluia”⁴⁹.

După această expunere, Eusebiu înșiră într-un catalog⁵⁰ subiectul sau tema (hypothesis) fiecărui psalm, iar o privire critică asupra acestor „subiecte” anticipă deja orientarea și tendința exegetică a episcopului de Cezareea. Mulți dintre psalmi sunt considerați mesianici sau anunțând evenimente din viața Bisericii, predica apostolică, abrogarea Legii, respingerea poporului iudeu și chemarea neamurilor. În comentariile psalmilor, Eusebiu merge pe linia anunțată în hypotesis, încât putem afirma că exegeza sa are o orientare profetică, fapt explicat și prin popularitatea de care s-au bucurat psalmii de la început în Biserică.

De remarcat este și preocuparea lui Eusebiu de a așeza psalmul în contextul istoric, în special în cel relatat de Cărțile Regilor. El caută să ofere psalmului ceea ce exegeții obișnuiesc să numească „Sitz im Leben”. Autorul este conștient că ordinea canonică actuală a psalmilor nu respectă ordinea istorică, cronologică. Psalmul 50 și evenimentele legate de el ca și la alți Părinți exegeți reprezintă un punct de reper. Psalmul 51 și următorii descriu evenimente referitoare la Saul și care, din punct de vedere cronologic trebuie plasate înaintea Psalmului 50⁵¹. Psalmul 17 relatează lucruri cu privire la sfârșitul vieții lui David, iar Psalmul 37 descrie și el evenimente posterioare Ps 50. Astfel de observații critice sunt frecvente în Comentariul lui Eusebiu. Episcopul de Ce-

⁴⁹ Eusebius CAESARIENSIS, *Commentaria in Psalmos*, vol. 23, coll. *Patrologia Graeca*, ediție de Jacques-Paul MIGNÉ, Migne, Paris, 1857, pp. 66–68.

⁵⁰ E. CAESARIENSIS, *Commentaria in Psalmos*, vol. 23, pp. 68–72.

⁵¹ E. CAESARIENSIS, *Commentaria in Psalmos*, vol. 23, p. 444.

zareea încearcă să explice anacolutul istoric, afirmând că evenimentele din viața lui David nu sunt redade într-o înlănțuire istorică, ci ele urmează o ordine a sensului, în așa fel încât incoerența istorică corespunde unei înlănțuiri morale, care progresează de la bine spre mai bine⁵².

Eusebiu folosește principiul acoluthiei, al înlănțuirii, pe care-l aplică la versetele consecutive ale unui psalm, precum și la unii psalmi succesivi, care fac deja parte din anumite grupe (fiilor lui Core, Asaf, treptelor etc)⁵³. El reușește astfel să prezinte înlănțuirea unor psalmi, ce formează în ordinea canonică de astăzi, anumite structuri, dar nu manifestă nici o preocupare în a prezenta acoluthia ca principiu exegetic al Psaltirii. De asemenea, împărțirea Psaltirii în 5 secțiuni nu are pentru Episcopul Cezareei ca de altfel nici pentru alți Părinți interpreți ai Psaltirii, nici o relevanță teologică. Împărțirea rămâne un dat preluat din tradiția iudaică, cunoscut și în Biserică, fără însă a i se acorda o importanță deosebită.

Atât în Apus cât și în Răsărit, Sf. Grigorie de Nyssa ocupă o poziție cu totul aparte în analiza psalmilor. Căutând și fixând scopul (scopos) Cărții Psalmilor, sprijinit pe înlănțuirea lor logică (akolouthia), Episcopul Nysei ajunge la rezultate originale. Important rămâne însă faptul că ideea de scop ca și cea a înlănțuirii logice a sensului (akolouthia), Sf. Grigorie le preia de la înaintași. Origen⁵⁴,

⁵² E. CAESARIENSIS, *Commentaria in Psalmos*, vol. 23, pp. 600–604, 532–533; Marie-Josèphe RONDEAU, *Exégèse du Psautier et anabase spirituelle chez Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris, 1972, p. 518.

⁵³ M.-J. RONDEAU, *Exégèse du Psautier et anabase spirituelle chez Grégoire de Nysse*, p. 518.

⁵⁴ ORIGEN, *Scrieri ales. 3. Despre principii. Exortatie la martiriu*, vol. 3, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 8, trad. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1982, pp. 278–280; ORIGEN, „Comentariu la Matei”, în: *Scrieri alese. II. Exegeze la Noul Testament. Despre rugăciune. Filocalia*, vol. II, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 7, trad. Teodor Bodogae et alii, EIBMBOR, București, 1982; ORIGEN, „Comentariu la Ioan”, în: *Scrieri alese. II. Exegeze la Noul Testament. Despre rugăciune. Filocalia*, vol. II, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 7, trad. Teodor Bodogae et alii, EIBMBOR, București, 1982.

în prima jumătate a secolului III, vorbea de un scop, care trebuie găsit în spatele textului, iar înaintea lui, Clement Alexandrinul⁵⁵ recomanda înșiruirea dialectică a ideilor textului (akolouthia). Mai aproape de timpul Sf. Grigorie de Nyssa, Eusebiu de Cezareea aplică principiul akoloutiei sau al înlănțuirii logice, la psalmi succesivi prezenți în Psaltire în anumite grupuri (Psalmii fiilor lui Core, a lui Asaf, ai treptelor). Dar, această încercare limitată nu este aplicată la toți psalmii. Eusebiu nu este preocupat de înlănțuirea fiecărui psalm și nici nu are trecut la început scopul lui, ci în fruntea acestuia se găsește tema/subiectul (hypothesis) și niciodată scopul. Lui Eusebiu îi lipsește viziunea globală și unitară a Psaltirii⁵⁶.

Sf. Grigorie analizează Psaltirea, pornind de la scopul ei global, pe care-l susține prin înlănțuirea ideilor celorlalți psalmi. Originalitatea Sf. Grigorie constă în căutarea unui scop unic al întregii Psaltiri susținut prin intermediul akolouthiei⁵⁷. Tot așa, Sf. Grigorie se folosește de realitatea divizării Cărții Psalmilor în secțiuni, menționată de mulți dintre exegeții patristici ai Psaltirii. Cu toate acestea, el este singurul care dă acestui fapt o interpretare originală, oferind celor cinci părți funcția și înțelesul unor trepte de desăvârșire, aparținând unui urcuș spiritual. El nu este interesat de ordinea cronologică a psalmilor, ci explică

⁵⁵ Clementis ALEXANDRINI, *Stromata*, vol. 8, coll. *Patrologia Graeca*, ediție de Jacques-Paul Migne, Migne, Paris, 1857, p. 924; Clement ALEXANDRINUL, „Stromatele”, în: *Scrieri*, vol. II, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești V*, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1982, p. 25.

⁵⁶ M.-J. RONDEAU, *Exégèse du Psautier et anabase spirituelle chez Grégoire de Nysse*, p. 518. Autorul oferă o analiză temeinică a Sf. Grigorie, urmată de mulți dintre specialiști. Am urmat și noi acest articol în special în privința raportului dintre Eusebiu și Sf. Grigorie. A se vedea și Bertrand de MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. 1. Les Pères grecs et orientaux*, vol. I, Éditions du Cerf, Paris, 1980, pp. 249–252.

⁵⁷ M.-J. RONDEAU, *Exégèse du Psautier et anabase spirituelle chez Grégoire de Nysse*, p. 518.

anacolutul istoric prin urmărirea unui sens intern duhovnicesc⁵⁸.

Cu alte cuvinte, cele 5 secțiuni sau părți ale Psaltirii nu sunt, pentru Sf. Grigorie, doar unități literare sau liturgice, ci adevărate trepte ale unei vieți spirituale, etape de efort intens și susținut pentru câștigarea fericirii. Secțiunile Psaltirii sunt o adevărată scară duhovnicească ce ne conduce la scopul final.

Recurgând la un procedeu cunoscut retoricii antice, după care începutul unui text prezintă în rezumat cuprinsul⁵⁹, Sf. Grigorie consideră că primul psalm al fiecărei secțiuni (Ps 1; 41; 72; 89; 106) constituie, în fond, un rezumat al secțiunii respective. Acesta este și motivul pentru care Episcopul Nyssei insistă asupra acestui psalm inițial, programatic pentru înțelegerea întregii părți și în final al înțelegerii întregii Psaltiri. Urcușul duhovnicesc susține scopul unic al Psaltirii, pe care-l demonstrează prin înlănțuirea psalmilor.

Psalmul 1, o adevărată introducere a Cărții Psalmilor, dar și a primei părți, subliniază faptul că fericirea se realizează începând cu îndepărtarea de rău și alipirea de bine. Psalmul 41 pune în evidență faptul că experiența binelui ne conduce la o stare permanentă de tânjire după împărtășirea cu Dumnezeu, exprimată prin imaginea cerbului însetat după apele izvoarelor. Progresul spiritual continuă prin contemplarea lui Dumnezeu (Ps 72), prin intermediul căreia se ajunge la deosebirea dintre bine și rău. Totul se reduce la Dumnezeu „căci pe cine am eu în cer? și în afară de Tine ce mi-am dorit eu pe pământ?” (Ps 72, 24) Ajuns la această contemplare urmează concluzia; „Iar mie bine-mi este să

⁵⁸ G. NYSENI, *In inscriptiones Psalmorum*, vol. 44, pp. 582, 72; G. de NYSSE, „In inscriptiones Psalmorum”, p. 455; G. de NYSSA, „La titlurile Psalmilor”, p. 191.

⁵⁹ Aristotel, *De arte rhetorica* (3,14, 1415a, 22-24), Cicero, *Rhetorica* II,79, 320; Quintilianus, *De institutione oratoria* IV,1,5 la Augustinus WEBER, „Aufstieg in die Höhe, Psalter – und Psalmenexegese bei Gregor von Nyssa”, în: *Biblische Zeitschrift*, 51 (2007), p. 217.

mă lipesc de Dumnezeu și să-mi pun în Domnul nădejdea” (Ps 72,28).

Partea a 4-a a Psaltirii reprezintă o nouă treaptă a urcușului, care conduce la al treilea cer (2Cor 12,2-3). De această stare de fericire are parte cel ce s-a alipit de Dumnezeu și trăiește în unire cu El. Această etapă a progresului spiritual începe cu Ps 89. Rugăciunea lui Moise, omul lui Dumnezeu reprezintă prototipul unirii cu Dumnezeu. Moise, pentru Sf. Grigorie modelul preferat al îndumnezeirii, este cel care a contemplat cele nevăzute și a purtat pe față semnele puterii dumnezeiești, situându-se între cele trecătoare și cele veșnice⁶⁰.

În cea de a 5-a parte, Psaltirea prezintă un rezumat al întregii mântuiri omenești, precum și a ajutorului care ne vine de la Dumnezeu. Pentru tot ceea ce primim de la Dumnezeu se cuvine să participăm la corul slavei, pe care creația întreagă îl aduce Creatorului. Această parte atinge punctul culminant al fericirii, psalmul 150 reprezentând, în același timp, finalul părții ultime a Psaltirii și, de asemenea, finalul întregii cărți: „întreaga suflare să laude pe Domnul”. Psalmii 1 și 150 constituie cadrul sau limitele între care se desfășoară urcușul duhovnicesc, punctul de plecare și finalul, marcând o înlănțuire a diferitelor trepte sau etape spirituale ce aparțin înaintării spre fericire. Psalmii ne conduc la starea de laudă continuă a lui Dumnezeu.

Prin intermediul lecturii și analizei psalmilor, Părinții exegeți ai Psaltirii au ajuns la convingerea că ordinea canonică actuală a psalmilor nu este întâmplătoare, dar nici nu respectă cronologia lor istorică, ci o ordine internă teologică. Origen⁶¹ deja era conștient că majoritatea psalmilor înșirați după Psalmul 50 stau, din punct de vedere istoric înaintea

⁶⁰ G. NYSENI, *In inscriptiones Psalmorum*, vol. 44, p. 457; G. de NYSSE, „In inscriptiones Psalmorum”, p. 207; G. de NYSSA, „La titlurile Psalmilor”, p. 148.

⁶¹ ORIGENES, „Selecta in Psalmos”, p. 1073; H.J. SIEBEN (ed.), *Schlüssel zum Psalter: Sechzehn Kirchenvätereinführungen von Hippolyt bis Cassiodor*, pp. 46–47.

acestuia, iar evenimentele descrise în Ps 50 s-au petrecut înaintea Ps 3. Sf. Ilarie de Poitiers considera ca și Origen că Psalmii nu sunt prezentați într-o ordine istorică⁶². De asemenea, Diodor din Tars, spre sfârșitul secolului IV, mărturisește lipsa de ordine obiectivă a psalmilor, atribuind acest lucru faptului că în exil Cartea Psalmilor s-a pierdut, iar în timpul lui Esdra s-au găsit fragmente ale ei, care s-au alăturat, așa cum s-au găsit, fără a se mai recurge la ordinea și forma originală⁶³. Diodor este convins că psalmii pot fi clasificați după criterii referitoare la tema tratată: psalmi morali și cei cu subiecte dogmatice, iar aceștia, la rândul lor, pot fi din nou împărțiți în anumite categorii. Alte criterii de împărțire a psalmilor se referă la timpul rostirii și al funcției ce o îndeplinesc, la evenimente trecute, dar care păstrează un rol educativ. Unii sunt folosiți în situații individuale, în timp ce alții sunt roștiți în colectiv, în momentele de încercare sau pot avea un caracter profetic⁶⁴.

Tot așa și Teodoret de Cir⁶⁵ constată lipsa ordinii istorice a psalmilor. El pornește ca și Diodor, al cărui comentariu îi este cunoscut⁶⁶, de la exemplul psalmilor 3 și 143, fiindu-i evident faptul că istorisirea despre Abesalom se

⁶² Sf. Ilarie, la H.J. SIEBEN (ed.), *Schlüssel zum Psalter: Sechzehn Kirchenvätereinführungen von Hippolyt bis Cassiodor*, pp. 55–56.

⁶³ Diodore of TARSUS, „Extraits du Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes. Préface du Commentaire, Prologue du Psaume CXVIII.”, în: RSR, 9 (1919), trad. Louis Mariès, p. 87; H.J. SIEBEN (ed.), *Schlüssel zum Psalter: Sechzehn Kirchenvätereinführungen von Hippolyt bis Cassiodor*, p. 161.

⁶⁴ D. of TARSUS, „Extraits du Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes. Préface du Commentaire, Prologue du Psaume CXVIII.”, pp. 85–87.

⁶⁵ Theodoret CYRENSIS, *Opera Omnia*, vol. 80, coll. *Patrologia Graeca*, ediție de Jacques-Paul MIGNE, Migne, Paris, 1860, p. 865; H.J. SIEBEN (ed.), *Schlüssel zum Psalter: Sechzehn Kirchenvätereinführungen von Hippolyt bis Cassiodor*, p. 205.

⁶⁶ Jean-Noel GUINOT, „L'In Psalmos de Théodoret: une relecture critique de commentaire de Diodor de Tars”, în: *Cahiers de Biblia Patristica*, 4 (1994), pp. 109–110.

situează, din punct de vedere istoric, în urma celei referitoare la timpul lui Saul (Ps 143). Teodoret consideră că lipsa ordinii cronologice trebuie trecută pe seama urmașilor lui David, care au îngrijit colecția psalmilor⁶⁷. Desigur, în ceea ce privește redactarea Cărții Psalmilor, exegeza modernă a ajuns astăzi mult mai departe, dar, în esență, Părinții Bisericii au sesizat lucrurile pe care au încercat să le rezolve, după cunoștințele istorice și critica de text de atunci.

Trebuie să menționăm însă și faptul că tratatul Sf Grigorie La Titlurile Psalmilor reprezintă o poziție originală în privința exegezei Psaltirii și a metodei folosite în acest scop. Nici unul dintre înaintașii săi n-au pornit în exegeza psalmilor de la scopul unic al Psaltirii, susținut de înlănțuirea sensului psalmilor. Astăzi se știe că în privința metodei scopului unic, Sf. Grigorie s-a inspirat din exemplul unor școli profane, care practicau o astfel de explicare a textelor⁶⁸. În orice caz, Sf. Grigorie a fost în această privință unic în Biserică. Ceea ce s-a încercat până la el și acest lucru, în special, de Eusebiu reprezintă efortul de a prezenta înlănțuirea nu numai între versetele consecutive ale unui psalm, ci și de a oferi înlănțuirea între psalmi succesivi. Efortul remarcabil al Episcopului Cezareei rămâne totuși mult în urma realizării Episcopului Nyssei. Ultimul a prezentat înlănțuirea (akolouthia) la nivelul întregii Psaltiri, subliniind faptul că cele 5 secțiuni ale Cărții Psalmilor reprezintă 5 etape ale urcușului duhovnicesc⁶⁹, prin care se poate ajunge la scopul unic: unirea cu Dumnezeu și lauda ce i se cuvine din partea creației (Ps 150).

⁶⁷ T. CYRENSIS, *Opera Omnia*, vol. 80, p. 865; H.J. SIEBEN (ed.), *Schlüssel zum Psalter: Sechzehn Kirchenvätereinführungen von Hippolyt bis Cassiodor*, p. 205.

⁶⁸ M.-J. RONDEAU, *Exégèse du Psautier et anabase spirituelle chez Grégoire de Nysse*, pp. 517–518.

⁶⁹ M.-J. RONDEAU, *Exégèse du Psautier et anabase spirituelle chez Grégoire de Nysse*, p. 518.

Sf. Grigorie caută în ordinea canonică actuală a psalmilor ideea teologică a progresului duhovnicesc, pe care îl susține prin înlănțuirea ideilor din psalmi. Anacolutul istoric, cunoscut Episcopului de Nyssa, este motivat de faptul că Dumnezeu Sfânt nu este interesat de ordinea istorică, ci de progresul de desăvârșire morală. Ceea ce trebuie urmărit în ordinea actuală a psalmilor nu este logica lor istorică sau cronologia evenimentelor ce formează conținutul lor, ci o logică spirituală exprimată prin sensul intern al psalmilor⁷⁰.

În grupa psalmilor 1-11 se poate urmări logica cerută de mântuire (tin sotirian akolouthia)⁷¹. Psalmul 1 cere îndepărtarea omului de rău, în timp ce Ps 2 menționează față de cine să ne atașăm, anunțând întruparea Domnului și faptul că fericirea constă în încrederea constantă pe care o avem în El. Atacurile adversarilor sunt anihilate de încrederea în Dumnezeu (Ps 3), precum și de faptul că suntem unși prin credință. Analiza psalmilor 1-11 continuă prin selectarea ideilor teologice ce marchează înlănțuirea lor spirituală. Scopul nostru este înțelegerea înlănțuirii coordonate a psalmilor care ne conduc la bine⁷².

O analiză detaliată a psalmilor ar fi de prisos în concepția Episcopului Nyssei, pentru că ceea ce s-a analizat pune într-o lumină deosebită înțelegerea pasajelor învecinate⁷³. Așa se

⁷⁰ G. NYSSENI, *In inscriptiones Psalmorum*, vol. 44, p. 581; G. de NYSSE, „In inscriptiones Psalmorum”, p. 455; G. de NYSSA, „La titlurile Psalmilor”, p. 191; G. NYSSENI, *In inscriptiones Psalmorum*, vol. 44, pp. 489–491; G. de NYSSE, „In inscriptiones Psalmorum”, p. 273; G. NYSSENI, *In inscriptiones Psalmorum*, vol. 44, p. 541; G. de NYSSE, „In inscriptiones Psalmorum”, p. 373; G. NYSSENI, *In inscriptiones Psalmorum*, vol. 44, p. 545; G. de NYSSE, „In inscriptiones Psalmorum”, p. 377.

⁷¹ G. NYSSENI, *In inscriptiones Psalmorum*, vol. 44, pp. 545, II, 55; G. de NYSSE, „In inscriptiones Psalmorum”, p. 379; G. de NYSSA, „La titlurile Psalmilor”, p. 167.

⁷² G. NYSSENI, *In inscriptiones Psalmorum*, vol. 44, pp. 549, II, 56; G. de NYSSE, „In inscriptiones Psalmorum”, p. 387.

⁷³ G. NYSSENI, *In inscriptiones Psalmorum*, vol. 44, pp. 560, II, 13; G. de NYSSE, „In inscriptiones Psalmorum”, p. 411.

explică faptul că Sf. Grigorie recurge la o explicație selectivă a psalmilor, lăsând la o parte ceea ce nu l-a interesat sau nu sprijinea scopul urmărit. După același principiu, Sf. Grigorie analizează și grupa psalmilor 40-48; 50-58 subliniind și aici ordinea internă sau sensul spiritual al înlănțuirii lor. Ideea teologică nu ordinea materială istorică este cea care dă sens psalmilor. De fapt, acest lucru revine ca un laitmotiv de ne-numărate ori în explicațiile psalmilor. Ordinea lor nu are în vedere înlănțuirea faptelor istorice, ci sensul lor este cel ce îndrumă și însoțește pe cei care caută desăvârșirea prin urcușul în virtute⁷⁴. Observăm și din acest punct de vedere o asemănare cu exegeza canonică ce consideră că în ordinea canonică a cărților se ascund idei teologice. Actuala ordine canonică a psalmilor sau a unor colecții de psalmi permite să se întrevadă că cei ce au executat o astfel de lucrare au fost conduși de anumite repere și tehnici literare, care urmăresc înlănțuirea logică a unor sensuri teologice.

Maniera în care sunt înșiruite anumite grupe de psalmi, trădează chiar și prin titlul lor o structură literară deosebită. Psalmii 41-88 oferă un exemplu de ordine concentrică (chiasmică). Psalmii 41-48 aparțin fiilor lui Core, Ps 49 lui Asaf, grupa Ps 50-71 poartă în titlu numele lui David, Ps 72-82 sunt ai lui Asaf, iar Ps 83-88 sunt din nou psalmi ai fiilor lui Core. Exegeza modernă consideră gruparea: fiii lui Core, Asaf, David, Asaf, fiii lui Core drept o înșiruire concentrică⁷⁵. Desigur, exegeza patristică a psalmilor nu se ocupă în mod deosebit de amănuntele structurale și compoziționale ce formează preocupările exegezei moderne (istorico-critică, de critică literară, de istorie a formelor etc), dar urmărind o exegeză a sensului teologic, Părinții au atins și probleme ce formează astăzi obiectul unor studii speciale, împinse de posibilitățile actuale de cercetare la aspecte neinteresante

⁷⁴ G. NYSENSI, *In inscriptiones Psalmorum*, vol. 44, pp. 581, II, 14, 72; G. de NYSSE, „In inscriptiones Psalmorum”, pp. 455–456; G. de NYSSA, „La titlurile Psalmilor”, p. 191.

⁷⁵ E. ZENGER et alii, *Einleitung in das Alte Testament*, p. 434.

sau pur și simplu nebănuite de ei. În orice caz, majoritatea Părinților a căutat o exegeză a Scripturii care să zidească comunitatea, omiliile exegetice constituind, în fond, o parte din cultul divin ce urmăreau edificarea în credință a participanților.

Privită din perspectiva de astăzi a exegezei, interpretarea originală a Sf. Grigorie are anumite limite. Exegeza modernă manifestă rezerve în a accepta faptul că analiza Psaltirii se poate limita doar la exegeza psalmilor inițiali ale celor 5 părți. Această analiză restrictivă constituie însă o excepție. Părinții Bisericii, în comentariile lor la psalmi, n-au fost atât de limitativi ca episcopul de Nyssa. Sf. Grigorie renunță chiar și în cazul acestor psalmi inițiali la multe versete. Exegeza lui se rezumă, bunăoară, la primul cuvânt „fericit” al Ps 1, în timp ce în Ps 41 este preocupat doar de primele versete, iar în Ps 72 se oprește la un singur cuvânt. Din Ps 89 este explicat doar titlul, iar din Ps 106 este analizată schema strofică. Cu toate acestea, exegeza practică de episcopul Nyssei nu poate fi considerată arbitrară, ci mai degrabă una selectivă ce are în vedere faptul de a sublinia realitatea că întregul este reflectat în parte. Această constatare devine un principiu de bază al exegezei patristice⁷⁶.

Tot în legătură cu limitele exegezei gregoriene este amintit și faptul că autorul ei se abate de la sensul propriu-zis al unui psalm, optând pentru elaborarea unei teologii proprii, personale. Este cazul Ps 89, unde vorbește despre instabilitatea vieții omenești, trecând apoi la posibilitățile oferite libertății, pentru ca în Ps 150 să explice armonia laudei corului îngerilor cu cel al oamenilor⁷⁷. Am afirmat deja că acest gen de exegeză oferă atenție elementelor ce servesc scopul exe-

⁷⁶ M.-J. RONDEAU, *Exégèse du Psautier et anabase spirituelle chez Grégoire de Nysse*, p. 529; B. de MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. 1. Les Pères grecs et orientaux*, vol. I, p. 253.

⁷⁷ M.-J. RONDEAU, *Exégèse du Psautier et anabase spirituelle chez Grégoire de Nysse*, p. 529.

getului, iar tot ceea ce este secundar sau nu prezintă importanță pentru scopul urmărit este trecut sub tăcere. Această metodă de exegeză a psalmilor a fost calificată de către M.J. Rondeau drept teologică⁷⁸, urmărind o lectură spirituală personală⁷⁹.

⁷⁸ M.-J. RONDEAU, *Exégèse du Psautier et anabase spirituelle chez Grégoire de Nysse*, p. 530.

⁷⁹ M.-J. RONDEAU, *Exégèse du Psautier et anabase spirituelle chez Grégoire de Nysse*, p. 531.

Predigen in der Liebesgeschichte Gott. Homiletik im Lichte trinitarischer Theologie

MARKUS MÜHLING

Abstract: În cadrul acestui studiu se accentuează importanța dialogului interconfesional, susținând că încă din secolul XX și mai ales de la sfârșitul „Războiului Rece”, comunitățile ecleziale au intrat într-un dialog aprofundat, care nu numai că a descoperit identitățile celorlalți parteneri implicați, ci de regulă, și-au descoperit prin aprofundare, și propriile lor identități ecleziale. Autorul nu dorește să enumere toate elementele care au modelat înțelegerea de sine sau autoînțelegerea teologie occidentale contemporane prin dezbateră cu Biserica Răsăriteană, ci, mai degrabă, dorește să încadreze acele conținuturi ale schimbării autoînțelegerii teologice, care sunt considerate în mod tradițional ca fiind specific bisericilor luterane și protestante: accentul pe Cuvânt ca viva voc, Evanghelii și rolul special al predicii. De asemenea, în acest context, este necesară o viziune despre istoria „renașterii trinitare” și o analiză a modului prin care s-a putut desfășura pe baza teologiei trinitare o înțelegere potrivită a lui Dumnezeu; aceasta nu doar din comuniune persoanelor Sfintei Treimi, ci și din identitatea diacronică ancorată în ideea lui Dumnezeu însuși.

Cuvinte-cheie: interconfesional, comunități ecleziale, istoria, tradiția, continuitate diacronică, comuniune-comunitate, predică, renașterea trinitară

SEIT DEM 20. JH. UND BESONDERS seit dem Ende des „Kalten Krieges“ sind auch die kirchlichen Gemeinschaften in einen vertieften Dialog getreten, der nicht nur die Identitäten der anderen beteiligten Partner deutlicher hat erkennen lassen, sondern in der Regel auch die eigene kirchliche Identität hat vertieft entdecken lassen. Gerade die Kirchen des Westens haben dabei im Gespräch mit der Orthodoxen Kirche erkannt, dass grundlegende Gehalte deren Selbstverständnisses, wie der Koinoniagedanke, das personale Prinzip und auch die diachrone Identität der Koinonia der Kirche nicht nur wichtige Elemente orthodoxen Selbstverständnisses sind, sondern eben auch unverzichtbare Elemente des eigenen Selbstverständnisses darstellen, die es wiederzuentdecken galt und gilt. So betonte Ioan-Vasile Leb:

„Im Osten und Südosten Europas, wo vorwiegend Orthodoxe ansässig sind, ist demnach Geschichte nicht nur eine Sache der Vergangenheit, für die sich vielleicht die historische Forschung und Wissenschaft interessiert. Geschichte ist hier eine gegenwärtige, lebendige Realität, unabtrennbar von den aktuellen Ereignissen. Profane und religiöse Geschichte sind wie Wurzeln, die den lebenspendenden Saft für den Lebensbaum der Gegenwart vermitteln. Das Abschneiden der Wurzeln bedeutet für den Baum den Tod. Tradition bedeutet für die orthodoxen Kirchen auch keinen statischen Konservatismus, sondern ein dynamisches Wachstum in diachroner Kontinuität. Denn nach orthodoxem Verständnis gehören unsere Eltern, Vorväter, Väter und Kirchenväter nicht nur dem Totenreich und der Vergangenheit an, sondern sie sind wertvolle, lebendige Partner im Dialog von heute.“¹

Kirchen des Westens haben also in diesem Dialog mit der Orthodoxie, in dem die Rolle der Rumänischen Ortho-

¹ Ioan-Vasile LEB, „Personale Identität und Koinonia in der gegenwärtigen Ökumene aus der Sicht der Rumänischen Orthodoxen Kirche“, in: *Gezwungene Freiheit? Personale Freiheit im pluralistischen Europa*, Markus MÜHLING (ed.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2009, p. 184.

doxen Kirche kaum zu unterschätzen ist, weil sie die „einzige zu einem lateinischen Volk gehörende Orthodoxe Kirche“² ist, gelernt, dass Geschichte eine lebendige Dimension der Gegenwart, die nicht einfach akzidentiell dazukommen oder wegfallen könnte, sondern selbst durch die Grundgestalt der konstitutiven Wechselbeziehung von Koinonia und Person gegeben ist, insofern diese Wechselbeziehung niemals statisch ist, sondern immer eine prozessuale, historische oder narrative Dimension besitzt. Faktisch hat sich diese Reidentifikation eigenen Identitätsguts durch Kommunikation mit den Orthodoxen Kirchen vor allem in verschiedenen Wellen einer trinitarischen Renaissance vollzogen, auf die daher auch kurz einzugehen ist.

Wenn nun umgekehrt ein westlicher Theologe lutherischer Prägung einen Beitrag zu einer Festschrift für einen Orthodoxen Theologen leisten soll, der in den letzten Jahren an diesem identitätsvertiefenden Dialog auf bedeutende Weise mitgewirkt hat, bietet es sich m.E. weniger an, einfach all jene Elemente aufzuzählen, die das Selbstverständnis gegenwärtiger westlicher Theologie durch ihre Debatte mit der Ostkirche geprägt haben, als vielmehr im Rahmen dieses veränderten theologischen Selbstverständnisses diejenigen Gehalte einzubringen, die traditionell als Spezifika der lutherischen und protestantischen Kirchen gelten: Die Betonung des Wortes als *viva vox evangelii* und damit die besondere Rolle der Predigt. Auch hier ist zu vermuten, dass es sich nicht eigentlich um genuine Identitätsmarker westlicher Kirchen handelt, sondern um etwas, das in der Orthodoxen Kirche vielleicht ähnlich als eigener Bestandteil wiedererkannt werden mag, wie es bei den Konzepten der Koinonia, der Person und der diachronen Identität bei westlichen Kirchen geschah. Daher trägt dieser Beitrag den Titel „Predigen in der Liebesges-

² I.-V. LEB, „Personale Identität und Koinonia in der gegenwärtigen Ökumene aus der Sicht der Rumänischen Orthodoxen Kirche“, p. 187.

chichte Gott. Homiletik im Lichte trinitarischer Theologie“. Ob und in welcher Weise eine solche Wiedererkennung des eigenen durch das Fremde möglich ist, kann dieser Beitrag nicht beurteilen, sondern stellt dies seinen Lesern anheim.

Der Beitrag geht Anfangs kurz auf die Geschichte der „trinitarischen Renaissance“ ein (1.), um dann zu zeigen, wie auf Basis trinitarischer Theologie ein angemessenes Gottesverständnis entfaltet werden kann, das nicht nur die Gedanken der Koinonia und Person, sondern auch den Gedanken diachroner Identität im Gottesgedanken selbst verankert (2.). In einem dritten Teil werden dann, aus der Sicht des Systematischen Theologen, homiletische Konsequenzen gezogen (3.), worauf eine mögliche Kriteriologie für die Predigt entworfen wird (4.). Den Abschluss bildet die Besprechung zweier Predigtgattungen (5.).

1. Trinitarische Renaissance

Seit der Mitte des 20. Jh. dauert eine trinitarische Renaissance an, die alle Konfessionen und alle theologischen Sprachkreise erfasst hat, im anglophonen Bereich und selbstverständlich im Bereich der Orthodoxen Kirchen aber deutlich dominanter als im gegenwärtigen deutschsprachigen protestantischen Bereich sein dürfte. Neben der Wiederbelebung trinitarischer Fragen in der ersten Generation durch Theologen wie Karl Barth, Vladimir Lossky oder Karl Rahner, durch die Reflexionen zur Trinität in das Zentrum theologischer Arbeit traten, trat eine zweite Welle der trinitarischen Renaissance, in der – in jeweils unterschiedlicher Weise –, die Trinitätslehre als rahmentheoretische Erfassung des christlichen Glaubens an sich dient. Exemplarisch können hier Theologen wie Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg, Eberhard Jüngel, John Zizioulas, Robert W. Jenson, Gisbert Greshake und viele

andere genannt werden.³ Während diese zweite Welle trinitarischer Theologie diesen programmatischen Ansatz aber weitgehend in der Form des Versprechens präsentierte, ist die gegenwärtige dritte Welle trinitarischer Renaissance mit der Einlösung dieses Versprechens beschäftigt, in dem tatsächlich aufgewiesen wird, wie und in welcher Form ein trinitarischer Rahmen verschiedene theologische Probleme in ein neues Licht setzt und zu lösen versprechen kann.⁴ Dabei ist nicht nur an systematisch-theologische Probleme, sondern auch an die praktische Theologie im Lichte trinitarischen Denkens zu denken. Am Beispiel der Homiletik soll dies hier veranschaulicht werden.

2. Die Basis trinitarischer Theologie

Die Basis trinitarischer Theologie ist genauso wenig mit den dogmenhistorischen Entwicklungen des 3. und 4. Jh., die zum trinitarischen Dogma geführt haben, zu verwechseln, wie auch der christliche Glaube keine Variation eines allgemeinen und abstrakten theistischen Glaubens ist.⁵ Die Grundlage ist vielmehr die Erfahrung der Selbsterschlie-

³ Vgl. exemplarisch Jürgen MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes zur Gotteslehre*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2016; Jürgen MOLTSMANN, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes: Beiträge zur trinitarischen Theologie*, Chr. Kaiser, München, 1991; Eberhard JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1986; Iōannēs D ZIZIOULAS, *Being as communion: studies in personhood and the church*, St Vladimir's seminary Press, Crestwood, NY, 1997; Robert W JENSON, *The triune God*, Oxford Univ. Press, New York, 2001; Gisbert GRESHAKE, „Der dreieine Gott: eine trinitarische Theologie“.

⁴ Eine Übersicht über drei Wellen der trinitarischen Renaissance, wenn auch mit anderer Einteilung, gibt jetzt Sarah COAKLEY, 'Relational Ontology', *Trinity and Science*.

⁵ Zur Entstehungsgeschichte theistischer Konzepte als konstruierter Religion als Lösungsversuch des mit den Religionskriegen des 16.Jh. gegebenen Toleranzproblems vgl. I.U. DALFERTH, *Roots of Theism*.

ßung Gottes in der Verschränkung der Erfahrung der Glaubenskonstitution im Hier-und-Jetzt und dem biblischen Zeugnis des Zum-Glauben-Gekommenseins der biblischen Zeugen als Antwort auf die Selbstpräsentation Gottes in Jesus Christus. D.h.: Ausgangspunkt trinitarischer Theologie ist letztlich, dass Menschen in Gemeinschaften im Hier-und-Jetzt ihr Leben im Lichte des Evangeliums gedeutet bekommen, oder anders ausgedrückt: einer Verschränkung von Erfahrungen im Hier-und-Jetzt und der Erfahrung des biblischen Zeugnisses. Da die Gestalt eines bestimmten Glaubens als Vertrauen immer vom Gegenstand dessen, worauf Vertrauen gerichtet wird, abhängt (und umgekehrt)⁶, bestimmen sich Gottesverständnis, Glaubensverständnis und Glaubenspraxis, zu der auch die Predigtpraxis gehört, immer wechselseitig.

Wenn Menschen zum Glauben kommen, erkennen sie die Geschichte des Evangeliums als Wahrheit über die Geschichte ihres Lebens an. Dabei vertrauen sie auf das, worüber hinaus größeres nicht denkbar ist oder auf das, woran sie ihr Herz hängen, wie sich dies selbst in diesem Prozess des Zum-Glauben-kommens erschließt. Denn wenn Glaube existenzbestimmend und letztgültig ist und der Glaubensgegenstand tatsächlich so verstanden werden muss, dass er das ist, worüber hinaus Größeres nicht denkbar ist, ist deutlich, dass dieser Glaubensgegenstand nicht durch menschliche Akte oder Handlungen allein verstehbar ist, sondern eine Verstehbarkeit nur durch eine Selbstvergegenwärtigung dieses Gegenstands selbst gegeben sein kann. Es ist also zu erwarten, dass sowohl in der Glaubenskommunikation der Gemeinde als auch im Evangelium, auf das diese bezogen ist, sich dieser Glaubensgegenstand selbst vergegenwärtigt und damit selbst identifiziert.

⁶ Vgl. dazu z.B. Luthers berühmte Auslegung des 1. Gebots in Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-lutherischen Kirche, herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930, BSLK, p. 560.

Die Logik der Identifikation folgt dabei der Logik der Referenz: Identifikation erfolgt nicht durch eine Summe abstrakter Prädikate, sondern durch Identitätsbeschreibungen, die stets narrative Gestalt haben und raumzeitliche Sequenzbeschreibungen beinhalten.⁷ Dies ist im Falle des Menschen nicht anders wie im Falle Gottes. Um die Frage zu beantworten, wer ein Mensch ist, muss man genauso auf Narrationen verweisen wie im Falle der Frage, wer Gott ist. Dabei zeigen die vielfältigen Narrationen des biblischen Zeugnisses eine unhintergehbare dreifache narrative Gestalt:⁸

1. Das, worüber hinaus größeres nicht denkbar ist, wird nicht einfach transzendental als Schöpfer aller Wirklichkeit oder als alles bestimmende Wirklichkeit beschrieben, sondern narrativ in der Geschichte des Gottes Israels mit seinem Volk, so dass sich universaler Anspruch und partikuläre Erzählung verbinden.

2. In Jesu Reich-Gottes-Verkündigung erhebt dieser den Identitätsanspruch, die eschatische, d.h. letztgültige Herrschaft dieses Gottes Israels, auf den er sich exklusiv als „Abba“ bezieht, in seiner eigenen narrativen Ge-

⁷ Zum Unterschied von Prädikation und Referenz sowie zur Identifikationsproblematik vgl. Saul KRIPKE, BLACKWELL PUBLISHING, *Naming and necessity*, Blackwell Publishing, Malden, MA; Oxford; Carlton, Victoria, 2016, p. 39; Hilary PUTNAM, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005, pp. 50–74; R.W. JENSON, *The triune God*, p. 89.

⁸ Vgl. R.W. JENSON, *The triune God*, p. 51; Christoph 1955- SCHWÖBEL, „Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens: vier Thesen zur Bedeutung der Trinität in der christlichen Dogmatik“, in: *Zeitschrift für dialektische Theologie*, 14, 2 (1998); Markus MÜHLING, *Gott ist Liebe: Studien zum Verständnis der Liebe als Modell des trinitarischen Redens von Gott*, N.G. Elwert Verlag, Marburg, 2005, pp. 295–297. Die jüngste Infragestellung der Intelligibilität narrativer Theologien durch MURPHY, F., *God is not a Story*, lebt von einer kategorialen Unterscheidung von narrativer und begrifflicher Rede und wird daher den hier genannten narrativen Theologien nicht gerecht.

schichte anbrechen zu lassen. Daher kann hier von der Geschichte Gottes in Jesus Christus gesprochen werden. Dieser Anspruch wird allerdings im Kreuz in Frage gestellt, indem der Identitätsanspruch Jesu – aus Sicht der ersten Geschichte verständlich – mit den Identitätserwartungen seiner Umwelt in Konflikt gerät und als Blasphemie gewertet wird.

3. Christen erfahren als Bestätigung des Identitätsanspruchs Jesu den Gekreuzigten als Auferweckten, wobei der Grund dieser Erfahrung in keiner welthaften Bedingung besteht, sondern in der Gegenwart Gottes in der Gemeinde gesehen wird. Diese Gegenwart ist aber nichts anderes als die Gegenwart Gottes in einer doppelten narrativen Identität: Sowohl in der narrativen Identität der einzelnen vertrauenden Personen als auch in den Narrationen der Gemeinschaften und ihrer historischen Traditionen, in die die vertrauenden Personen eingebettet sind.

Diese drei narrativen Gottesgegenwarten – in der Geschichte Israels, in Jesus Christus und in der Gemeinschaft der Glaubenden, d.h. in der Koinonia der Kirche, sind untrennbar miteinander asymmetrisch verschränkt: Die dritte Geschichte ist notwendig auf die zweite und erste angewiesen und setzt diese voraus. Die zweite Geschichte setzt die erste voraus, verweist aber voraus auf die dritte, ohne die sie unverständlich bliebe.

Narrative Identitätsbeschreibungen können im Falle der Selbstidentifikation durch Selbstvergegenwärtigung Gottes genauso wie im Falle menschlicher Personen durch Namen abgekürzt werden.⁹ Namen haben dabei im Unterschied zum magischen Namensverständnis keinen semantischen Gehalt, sondern eine Referenz: Eben die Referenz der Geschichte, auf die sie verweisen. Die Namen, mit denen die selbstidentifizierenden Geschichten Gottes abgekürzt werden sind Vater, Sohn und Heiliger Geist. Auch hier gilt, dass

⁹ R.W. JENSON, *The triune God*, pp. 92–95.

es sich um eine Referenz handelt, nicht um semantische Beschreibungen.

Wenn Gott tatsächlich so ist, wie er sich vergegenwärtigt – was aufgrund der Treue Gottes zu sich selbst vorausgesetzt werden muss – ist sein Sein ebenfalls ein narratives Sein dreier Relate, – Vater, Sohn und Heiliger Geist –, in ewiger Liebe. Auch wenn es die Welt nicht gäbe, ist daher das Sein dessen, worüber hinaus größeres nicht denkbar ist, als Narration der Liebe zwischen Vater, Sohn und Heiliger Geist zu bestimmen. Diese Narration ist nicht zeitlich und räumlich, sondern ewig und unendlich, und sie hat als Wesensmoment wichtige Implikationen:

1. Gottes Sein ist ein Relationsgefüge.

2. Dieses Relationsgefüge ist gleichursprünglich mit den göttlichen Relaten (oder Personen), die durch es konstituiert werden. Die göttlichen Personen sind daher als narrative Voneinander-und-Füreinanderseiende zu bestimmen.¹⁰

3. Dieses Relationsgefüge ist kommunikativ: Es kann daher als ewiges Gespräch beschrieben werden, so z.B. von M. Luther:

„Und hie gehoret her, das die Schrifft unsern Herrn Christum [...] nennet ein Wort [...] das der Vater bey und in jm selbs spricht, also das es wahrhafftiger Goettlicher natur ist vom Vater, Doch nicht aus dem Vater fellet (wie ein leiblich, natuerlich wort von einem menschen gesprochen ist eine stimme oder othem, so nicht in jm bleibt, sondern ausser jn kompt und bleibt), Sondern ewiglich inn jm bleibt, Das sind nu die zwo unterschiedliche personen: der da spricht, und das Wort, so gesprochen wird, Das ist: der Vater und Son, Hie aber folgt nu auch die dritte, nemlich der Hoerer, beide des Sprechers und des gesprochenen Worts, Denn wo da sol sein ein Sprecher

¹⁰ Vgl. Markus MÜHLING, *Systematische Theologie: Ethik eine christliche Theorie vorzuziehenden Handelns*, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen [u.a., 2012, pp. 236–256; Markus MÜHLING, *Liebesgeschichte Gott: Systematische Theologie im Konzept.*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, pp. 281–284.

und Wort, da gehoeret auch zu ein Zuhoerer, Aber dieses alles, sprechen, gesprochen werden und zu hoeren geschicht alles Innerhalb der Goettlichen natur und bleibet auch allein jnn der selben, da gar keine Creatur nicht ist noch sein kann sondern beide, sprecher und Wort und Hörer, mus Dir Gott selbs sein, Alle drey gleich ewig und jnn ungesonderter einiger Maiestet, Denn jnn dem Goettlichen wesen ist kein enderung noch ungleicheit und weder anfang noch ende, Das man nicht sagen kann, das der Hoerer etwas ausser Gott sey oder angefangen habe ein Hoerer zu werden, Sondern gleich wie der Vater ein ewiger Sprecher ist, der Son jnn ewigkeit gesprochen wird, ist, also der heilige Geist von ewigkeit der Zuhoerer.“¹¹

Zu beachten ist hierbei, dass es sich um ein Gespräch handelt, das selbst der kommunikative Grund der Relate ist, die somit durch nichts anderes als das Gespräch selbst konstituiert sind. Problematisch an Luthers Darstellung mag die passive Rolle des Heiligen Geistes sein. Allerdings kann hier von diesem Problem abstrahiert werden.

4. Das Relationsgefüge ist selbst ereignishaft und prozessual. Das personkonstitutive Gespräch ist kein Streitgespräch, kein Gedankenaustausch, sondern das gemeinsame Leben einer Geschichte oder Narration.

5. Das Sein Gottes selbst folgt daher dem emergenten Gesetz der Narration: Jede Phase des Gesprächs baut auf der vorangehenden Sequenz auf, ohne dass die folgende Sequenz aus Sicht der vorangehenden ableitbar wäre. Dieses sozusagen *narrative Grundgesetz der Emergenz* hat bereits Aristoteles formuliert:

„Die narrative Mimesis bezieht sich nicht allein auf einen zielgerichteten und vollendeten Handlungszusammenhang, sondern sie soll auch Zurückweisung (Furcht erregende) und

¹¹ LUTHER, M., WA 46,59,26–60,6. Vgl. im Anschluss an u.a. Luther auch Christoph SCHWÖBEL, *Gott im Gespräch: theologische Studien zur Gegenwartsdeutung*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011.

Identifikation auslösende Sequenzen (Mitgefühl erregend) enthalten. Dies geschieht aber immer dann, wenn die Sequenzen wider Erwarten (gegen den Schein), aber doch im Nachhinein in logischer Folge (dem inneren Zusammenhang folgend) geschehen.“¹²

6. Formal ist diese Geschichte durch *dramatische Kohärenz* zusammengehalten, die, anders als zeitlose formallogische Kohärenz, nicht einfach jede Form von Spannungen und Widersprüchen ausschließen muss, sondern um gekehrt in der zeitlichen Form der Erzählung aufnehmen und aufheben kann.

7. Die Narration ist inhaltlich bestimmt als Geschichte der Liebe. Im strengen Sinne kann daher Gott beschrieben werden als Liebesgeschichte: Gott hat nicht einfach eine Liebesgeschichte mit Welt und Mensch, sondern Gott *ist* selbst zuerst eine Liebesgeschichte *etsi mundus non daretur*, und nur darum *hat* Gott eine Liebesgeschichte mit der Welt.

8. Metaphorisch kann diese Liebesgeschichte auch als Abenteuer beschrieben werden.¹³ Sofern die Kennzeichen

¹² Vgl. ARISTOTELES, *Peri Poietikes*, 1452a, (Kap. 9,9): ἐπεὶ δὲ οὐ μόνον τελείας ἐστὶ πράξεως ἢ μίμησις ἀλλὰ καὶ φοβερῶν καὶ ἐλεεινῶν, ταῦτα δὲ γίνεται καὶ μάλιστα [καὶ μᾶλλον] ὅταν γένηται παρὰ τὴν δόξαν δι' ἄλληλα“ (Übers. im Text v. Vf.). Aristoteles' Beschreibung entspricht deutlich der Verwendung des Emergenzbegriffs, wie er etwa von den Emergenztheoretikern im Rahmen der Wissenschaftstheorie verwandt wurde, vgl. dazu Philip CLAYTON, *Emergenz und Bewusstsein: evolutionärer Prozess und die Grenzen des Naturalismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2008, pp. 14–18.

¹³ Diese Einsicht ist eine Konsequenz des Gedankens von Stanley HAUERWAS, *A community of character: toward a constructive Christian social ethic*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2013, p. 144., der die Kategorie des Abenteuers dort jedoch nur auf die menschliche Lebensführung anwendet. Dies wird aber nur möglich sein, wenn er vorgängig im Sein Gottes verankert ist. Diese Einsicht verdanke ich dem Gespräch mit Verena Schlarb. Vgl. dazu jetzt Verena SCHLARB, *Narrative Freiheit Theologische Perspektiven zur Seelsorge mit alten Menschen in Pflegeheimen*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2015.

eines Abenteuers über das Kennzeichen narrativer Emergenz hinausgehen, handelt es dabei um folgende Elemente:

9. Ein Abenteuer schließt echte Kontingenz ein, die zur Krise werden kann, aber nicht muss. Auch das Abenteuer Gott schließt damit echte Kontingenz ein – eben in Kreuz und Auferstehung Christi. Von einer Notwendigkeit Gottes *a se* kann daher nicht gesprochen werden, sondern nur von einer relativen Notwendigkeit Gottes für eine andere Geschichte – die Geschichte der Welt.¹⁴

10. Ein Abenteuer schließt den Gedanken des guten Ausgangs und die Transformation in eine weitere Geschichte ein.

Eine solche narrative Theologie ist nur dann sinnvoll, wenn sie eine narrative Ontologie darstellt: Sein wäre dann immer narratives Sein.¹⁵ Die Kategorie der Narration oder *story* wäre daher keine abgeleitete Kategorie, sondern selbst eine basale Kategorie, die nicht der Kategorie des Historischen entgegengesetzt ist, sondern zu dieser integral dazu gehört. Die Entwicklung des trinitarischen Dogmas einschließlich seiner Begrifflichkeit der Hypostasen, der Ousia und der Personalprozessionen ist nichts anderes, als der Versuch, eine solche narrative Ontologie mit Mitteln einer klassischen Substanzontologie auszudrücken.

Die Liebesgeschichte, die Gott in Ewigkeit ist, präsentiert sich dreifaltig in der geschaffenen Liebesgeschichte, die die Welt und die einzelnen Geschöpfe sind. Durch diese Selbstrepräsentation werden die Narrationen der Geschöpfe passiv in die Narration Gottes einbezogen. Dieser Einbezug geschieht, indem durch das Handeln des Heiligen Geistes den einzelnen Glaubenden erschlossen wird, dass die Geschichte des Evangeliums die Wahrheit ihres Lebens darstellt (Rechtfertigung). Dabei bleibt dieser narrative Einbezug während des Prozedierens der Geschichte immer strittig,

¹⁴ Vgl. M. MÜHLING, *Liebesgeschichte Gott*, pp. 135–159.

¹⁵ Vgl. M. MÜHLING, *Liebesgeschichte Gott*, p. 17.

denn Menschen erfahren immer ein Angebot anderer narrativer Deutungen und Beschreibungen ihrer Identität. Nicht alle diese narrativen Stories sind mit der wahrheitsdeterminierenden¹⁶ Story des Evangeliums kompatibel, sondern widerstreiten dieser. Daher findet sich der Mensch *in via* zwischen unterschiedlichen, strittigen Identitätserzählungen wieder. Er erfährt sich als *simul iustus et peccator*, bzw. erlebt seine Identität immer als fragmentarische Identität oder meint sich am Ende der Großerzählungen (Lyotard) zu sehen, weil *er* nicht *selbst* diese unterschiedlichen Erzählungen zu einer Einheit erzählen kann, sondern sich immer in einer Differenz Erfahrung dezentriert erlebt.¹⁷ Seine Personalität ist Personalität auf dem Wege: Er ist zwar als Bild Gottes ebenfalls ein narratives Voneinander-und-Füreinanderseiendes, aber als solches ist er es in der Gegenwart nur in eschatischer Hoffnung auf Vollendung. Nichtsdestotrotz ist die durch das *verbum externum* durch menschlich kommunikatives (verbales und non-verbales Handeln) der Vertrauenden mitgeteilte Geschichte des Evangeliums aufgrund des Handelns des Geistes tatsächlich Gottesgegenwart. Wo Menschen diese Geschichte einander erzählen – oder besser in kommunikativen Handlungen und Praxes erleben – und wo der Geist ihre Evidenz vergewissert, werden Menschen in die dreieinige „Lebens- und Liebesgeschichte Gottes“¹⁸ einbezogen. Dieser Einbezug bleibt unter den Bedingungen des Hier-und-Jetzt fragmentarisch und ist konstitutiv auf seine Vollendung bezogen. Diese Vollendung bedeutet nichts anderes als die direkte und unvermittelte eschatische Einbeziehung der Geschöpfe in Gottes ewiges narratives Sein als prozessuales

¹⁶ Vgl. S. HAUERWAS, *A community of character*, pp. 132, 149.

¹⁷ Vgl. Wolfgang DRECHSEL, *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten: Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive*, Gütersloher Verlags-haus, Gütersloh, 2002, p. 192.

¹⁸ Vgl. W. DRECHSEL, *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten*, p. 365.

Gespräch und dabei zugleich die Vollendung des geschaffenen Personseins. Dieser eschatische Einbezug ist dabei nicht das Ende der Historie, nicht das Ende der Story, sondern der Anfang einer neuen Geschichte „in der jedes Kapitel besser ist als das vorangegangene“.¹⁹ Diese Geschichte kann mit biblischen Metaphern als ewiges Leben, Vollendung des Reiches Gottes, Neues Jerusalem, immerwährendes kommunikatives Sein mit Christus, als personal-kommunikatives Sein von Angesicht zu Angesicht oder als Theosis beschrieben werden, in dem Sinne, dass Gott unstrittig alles in allem sein wird.²⁰ Hoffnung auf diese Vollendung oder Aufhebung in eine unzweideutige Geschichte gehört damit konstitutiv sowohl zum christlichen Glauben als auch zu seinem kommunikativen Zeugnis dazu.

3. Homiletische Implikationen

Die Predigt ist nicht die einzige Form der institutionellen Verkündigung des *verbum externum*, aber eine entscheidende, weil sie zum einen, etwa im Unterschied zu Seelsorge oder religionspädagogischem Handeln, sich nicht an besondere Teile, sondern an die Gesamtheit der Vertrauenden und Falsch-Vertrauenden wendet, und weil sie zum anderen in die liturgische Praxis des Gottesdienstes einbezogen ist. Da das *verbum externum* seinen Erfolg nicht garantieren kann, sondern auf das *testimonium internum* des Geistes angewiesen bleibt, ist das zeugnishaft kommunikative Handeln der Gemeinde – und daher auch der Predigt – nicht erfolgsorientiert, weil es programmatisch darauf verzichten muss, das, was es intendiert – das Ver-

¹⁹ Vgl. C. S. LEWIS, *Der letzte Kampf*, trad. Wolfgang Hohlbein, Ueberreuter, Berlin, 2019, p. 169.

²⁰ Vgl. zur Besprechung der verschiedenen Hoffnungsbilder Markus MÜHLING, *T & T Clark handbook of Christian eschatology*, Bloomsbury T & T Clark, London, 2020, pp. 292–317.

trauen der Angesprochenen in die Wahrheit der dreieinigen Geschichte des Evangeliums – herstellen zu wollen. Das *verbum externum* – und damit auch die Predigt, – ist *nur* eine notwendige Bedingung, aber *immer auch* eine notwendige Bedingung: Daher kann zwar das Handeln des Geistes genauso wenig erzwungen werden wie die Vertrauensgewissheit der Glaubenden. Aber beides kann wirksam verhindert und gestört werden, nämlich dann, wenn die Verkündigung nicht zur *viva vox evangelii* werden kann, d.h. dann, wenn die Predigt nicht Zeugnis der dreieinigen Geschichte, die Gott ist und die Gott mit den Menschen hat, ist. Ferner gibt es Predigten, die mehr oder weniger angemessen sind. Daher lässt sich erwarten, dass es Gütekriterien für die Predigt gibt, die am trinitarischen Gottesverständnis des christlichen Glaubens selbst orientiert sind und gleichursprünglich am Menschen als narrativen Geschöpf Gottes.

Der Mensch als personales Geschöpf ist selbst Person, d.h. ein narratives Voneinander-und-Füreinandersein im Prozess und dieses vollzieht sich in drei relationalen Dimensionen. Das Voneinander-und-Füreinandersein bezieht sich auf ...

- a) die Relation zum dreieinigen Gott, gleichgültig ob ein partikularer Mensch dies anerkennen mag oder nicht.
- b) die Relation zur apersonalen Umwelt, die die Person bestimmt (ihre biologischen, chemischen, physikalischen, und geographischen Bedingtheiten).
- c) die Relation zur personalen Umwelt, d.h. Menschen finden sich immer vorgängig beim Anderen und sind als partikuläre Personen immer Personen in Beziehung, d.h. Teil einer oder mehrerer sie vorgängig bestimmenden Gemeinschaft.
- d) die Relation einer Person zu sich Selbst.

In all diesen Relationsdimensionen seines Daseins ist der Mensch zunächst Geschöpf, d.h. er findet sich in diesen Re-

lationen vor. D.h.: Es ist einem Menschen nicht möglich, sich von einer dieser Relationen zu trennen. Allerdings findet sich der Mensch nicht nur in diesen Relation vor, sondern er muss sie auch gestalten. Dies geschieht erstens, indem er sie deskriptiv beschreiben muss in ihrer Art und ihrer konkreten Bedingtheit, und dies geschieht zweitens, indem er sie aktiv gestalten muss.²¹ Der Mensch gestaltet jede dieser Relationen deskriptiv, indem er aus einer Fülle unterschiedlicher semantischer Möglichkeiten gemeinschaftlich bestimmte Beschreibungen bewusst oder unbewusst selegiert, die dann handlungsleitende Gewissheiten werden. Der Mensch gestaltet jede dieser Relationen aktiv, indem er ihren Prozessverlauf zumindest mitsteuert, indem er durch absichtliche und zufällige Selektion zukünftige Möglichkeiten auswählt und damit selbst zur notwendigen Bedingung des weiteren konkreten Prozessverlaufs wird.

Die prozessdeskriptive und die prozessgestaltende Selektion hat dabei in all ihren Relationsdimensionen einen *narrativen* Charakter:

ad a: Von Gott lässt sich konsequent nur narrativ sprechen. Wir hatten dies oben expliziert. Selbst Theorien, die einen sprachlich streng (u.m.E. fälschlich²²) kategorialen Unterschied zwischen begrifflicher und narrativer Rede sehen, betonen immerhin die Erzählung als „Rohmaterial“ der Theologie²³ – auch wenn das die theologisch Rolle der Erzählung bei weitem unterschätzt.

²¹ Die Distinktion zwischen Deutung Gestaltung beruht auf der zwischen symbolisierenden und organisierendem Handeln bei Friedrich SCHLEIERMACHER, *Grundriss der philosophischen Ethik*, Leipzig, 1911, p. 20.

²² Der Grund besteht darin, dass sowohl begriffliche als auch narrative Rede letztlich auf metaphorischer Rede beruhen, vglM. MÜHLING, *Liebesgeschichte Gott*, pp. 36–48.

²³ Vgl. Dietrich RITSCHL, Hugh O JONES, *„Story“ als Rohmaterial der Theologie*, Kaiser, München, 1976.

- ad b: Auch die nicht-personalen Gegebenheiten werden letztendlich narrativ erfasst, auch wenn die Narration nicht selbst primäres Instrument der Naturwissenschaften zu sein scheint. Bei genauerem Hinsehen verfahren aber auch die Naturwissenschaften prozessual sequentiell und beschreiben dies mit Hilfe von Narrationen: Die Beschreibung der Einbettung eines naturwissenschaftlichen Versuchs in seinen Theorierahmen, die Beschreibung der Versuchsanordnung, der Durchführung und die Interpretation der Ergebnisse haben grundlegend sowohl in sich als auch in Verbindung miteinander notwendig narrativen Charakter: Sie sind nur ereignishaft sequenziell zu beschreiben und das Kriterium der narrativen Emergenz erscheint spätestens bei der Versuchsdurchführung. Denn das Ergebnis ist unverfügbar und stellt sich ein. Es kann zwar bei gut bestätigten Theorien vorhergesagt werden, aber nicht mit Sicherheit. Könnte es mit Sicherheit vorhergesagt werden, wäre der empirische Ansatz der Naturwissenschaften negiert.
- ad c: Die Gemeinschaften, in der der Mensch lebt, lassen sich nur mit Hilfe von Narrationen beschreiben. Jede Gemeinschaft hat eine Tradition, die mit Hilfe ihrer Geschichte erfasst wird. Der Versuch, eine tatsächliche Narration von mehreren möglichen anderen, fiktiven Narrationen zu unterscheiden, ist eine Abstraktion. Sowohl in den Selbsterzählungen der Gemeinschaft als auch in ihren geschichtswissenschaftlichen Betrachtungen sind immer beide Momente in einer Gemen-gelage.
- ad d: Die Selbstrelation des Menschen ist immer die einer konkreten Erfahrung und Deutung und geschieht dabei immer narrativ. Um mit dem Klassiker Schleiermacher zu sprechen: Ein unmittelbares Selbstbewusstsein ohne zeitliches Sinnesbewusstsein ist un-

denkbar.²⁴ In der Konkretion seines Bewusstseins findet sich der Mensch immer sequenziell ereignishaft vor: Er hat kein statisches Selbstbild, sondern eine narrative Selbsterzählung. Diese speist sich aus narrativ ausgedrückten Identitätserwartungen, die seine Umwelt an ihn stellt, und sie artikuliert sich durch das Handeln und Sprechen des Menschen, durch das er unweigerlich Identitätsansprüche²⁵ an seine Umwelt stellt, indem er sich in die ihm vorgegebenen Narrationen einfügt und diese dadurch verändert und gestaltet. Dies ist ein narrativer Prozess der Identitätsbildung, der nicht ohne Spannung bleibt.

Die Narration kann daher als ontologischer Grundcharakter der Erfahrung von Wirklichkeit verstanden werden. Daraus folgt, dass jede Predigt immer schon an diesem narrativen Charakter partizipiert. Allerdings kann dies in der Predigt mehr oder weniger adäquat geschehen: Jede Predigt *ist* immer schon narrative Predigt, indem sie narrativ dieses prozessuale Relationsgefüge beschreibt. Aber nur die Predigt, die bewusst trinitarisch-narrative Predigt ist, kann ihre eigenen Gütekriterien ausweisen. Mit „narrativer Predigt“ ist also nicht eine Gattung der Predigt, etwa die Erzählpredigt, neben anderen Predigen gemeint, sondern die Tatsache, dass jede Predigt die Aufgabe hat, das Leben in der trinitarischen Lebens- und Liebesgeschichte transparent zu machen und die Hoffnung auf unmittelbare Partizipation an der ewigen Liebesgeschichte, die Gott ist, zu befördern.

²⁴ Vgl. F. SCHLEIERMACHER, *Glaubenslehre.*, Deichert, Leipzig, 1910. §3, 16f. Schleiermacher votiert hier zwar für eine relative Unabhängigkeit von zeitlichem Sinnenbewusstsein und unmittelbarem Selbstbewusstsein, §5, ebd. 30–41 macht aber klar, dass eine Trennung von beidem unmöglich ist.

²⁵ Vgl. Dwight VANDEVATE et alii, *Romantic love: a philosophical inquiry*, Pennsylvania State Univ. Press, University Park, 1981, pp. 16–22.

4. Kriteriologie

4.1 *Predigt als trinitarische Predigt*

Wie jede Predigt narrative Predigt ist, ist auch jede Predigt trinitarische Predigt. Sie ist nicht dadurch trinitarische Predigt, dass sie die Trinitätslehre ständig zu ihrem Thema machen würde oder gar über das trinitarische Dogma predigen würde. Vielmehr ist sie trinitarische Predigt dadurch, dass sie Sprecher und Hörer in der Geschichte des trinitarischen Gottes verortet, d.h. in der Geschichte von Schöpfung, Versöhnung und Vollendung der Liebesgemeinschaft. Dies geschieht aber überall dort, wo biblische Geschichten das Rohmaterial der Predigt darstellen. Wiewohl damit im eigentlichen Sinne jede Predigt trinitarische Predigt ist, gibt es doch deutliche Gefahren, auf die bei der Predigtgestaltung zu achten ist:

- Biblische Texte können zwar konzentriert betrachtet werden, sie dürfen aber in einem doppelten Sinne nicht isoliert werden: Sie dürfen erstens nicht vom narrativ-trinitarischen Zusammenhang des Evangeliums isoliert werden. Andernfalls ginge der Charakter der Predigt als lebendiger Stimme des *Evangelii* verloren. Sie dürfen zweitens nicht vom narrativ lebensweltlichen Charakter der Sprachsituation isoliert sein. Andernfalls ginge ihr Charakter als *viva vox* des Evangeliums verloren.

- Der Bezugspunkt dessen, woran der Mensch sein Herz hängt, ist in Konkordanz zur trinitarischen Selbstpräsentation Gottes zu beschreiben. D.h. im einzelnen:

- Abstrakte, nicht-personale Rede von Gott ist zu vermeiden, bzw. nur als rhetorisches Stilmittel für bestimmte Absichten zu verwenden. Wird sie doch verwendet, muss sichergestellt sein, dass hier kein abstrakter Theismus gelehrt werden soll, sondern nur Sachverhalte genannt werden, die bestimmte Aspekte der personalen Selbstvergegenwärtigung des dreieinigen Gottes dialogisch beschreiben sollen.

– Da die Predigt auf Vertrauen zielt, unter dem Vorbehalt dieses nicht herstellen zu wollen, ist der personalen Kategorie des Vertrauens Rechnung zu tragen, indem Gott beim Namen genannt wird als Vater, Sohn und Heiliger Geist. Diese Namen dürfen nicht ohne semiotische Fehler durch die Funktionsbeschreibungen des Handelns Gottes als Schöpfer, Versöhner und Vollender oder eines ihrer Äquivalente (Quelle des Lebens, Bruder, Inspirator, u.ä.) ersetzt werden. Der Vater handelt in Schöpfung, Versöhnung und Vollendung, ebenso der Sohn und ebenso der Geist. Und dennoch ist der Vater nicht der Sohn und der Geist, genauso wenig wie der Sohn der Vater oder der Geist wäre, oder der Geist der Vater und der Sohn. Dieses Kriterium gilt nicht nur für die Predigt, sondern für die liturgische Praxis generell.

Oft sind solche funktionalen Ersatzformulierungen anstelle der Namen dadurch bedingt, dass man keine genderspezifische Sprache für Gott verwenden will. Das ist aber auch gar nicht der Fall. Der Vatername Gottes meint nicht, dass Gott *wie* ein menschlicher Vater wäre (obwohl auch diese Beschreibung biblisch erscheint), sondern verdankt sich der Abba-Anrede Jesu in seinem intimen filialen Verhältnis zum Gott Israels, in das die Glaubenden einbezogen werden.²⁶ Da Namen keinen semantischen Gehalt besitzen, können sie theoretisch ersetzt werden, allerdings nur durch Namen. Faktisch erweist sich aber die Substitution von Namen durch andere Namen als nicht praktisch: Wenn ich einen neuen Namen für meine Person wählen würde, müsste ich immer wieder auf meine Geschichte verweisen, indem ich meine narrative Identifikationsbeschreibung so erzähle, dass sie nun stets die Phrase „diejenige Person, die bis zum heutigen Tag MM hieß“, beinhaltet. Nichts anderes geschieht im Falle von Lebensläufen im Falle einer durch Heirat bedingten Namensänderung. Wenn sich hinsichtlich der identifikatorischen Anrede Gottes überhaupt Ersetzungen an-

²⁶ Vgl. Markus MÜHLING et alii, *Vatername Gottes*, 2015.

bieten, kann dies nur durch solche nichtprädikativen sprachlichen Namen geschehen, die bereits in der Geschichte verankert sind. Dies bietet sich aber nur im Falle des Sohnes an, für den als Äquivalent „Jesus Christus“ oder „Jesus“ eingesetzt werden könnte. Im Falle des Vater wäre theoretisch auch die Ersetzung durch „Jahwe“ möglich, doch dürfte dies einen Übergriff entgegen jüdischer Praxis darstellen, die aufgrund der Treue des Christentums zur dreifachen narrativen Gestalt des Evangeliums und daher aufgrund der Selbsttreue des Christentums zu sich selbst kaum möglich ist. Auch im Falle des Geistes wären mögliche Ersatzformulierungen, wie „der andere Paraklet“, eher missverständlich.

Prädikative Funktionsbeschreibungen sind von identifikatorischen Referenzbeschreibungen abhängig: „Erlösung“ kann so etwas vollständig anderes bedeuten, je nachdem, wie das Subjekt der Erlösung identifiziert wird: Wird es beispielsweise als Baal identifiziert, bedeutet es Fruchtbarkeit, wird es als Überlegenheit der arischen Rasse identifiziert, bedeutet es Lebensraum im Osten auf Kosten der Menschlichkeit.²⁷ Bleibt die Referenz offen, wird sie unweigerlich durch den Hörer gefüllt, d.h. durch sein wie auch immer vorgängig vorhandenes Gottesbild. Mag auch der Prediger durch solche Funktionsangaben anstelle von Namen beabsichtigen, dem Bilderverbot entsprechen zu wollen, er erreicht das Gegenteil, weil nun der Hörer gezwungen ist, seine eigenen Referenzen und Identifikationen hier konkret und unwillkürlich einzusetzen. Lebt der Hörer aber nicht schon in der Geschichte der Selbstpräsentation des dreieinigen Gottes, kommt es hier zu gefährlichen Missverständnissen.

Mitunter ist auch das Anliegen der Toleranz unter pluralistischen Bedingungen Motivation für den semiotischen Fehler des Ersetzens des Gottesnamens. Allerdings sollte

²⁷ Vgl. das eindruckliche Beispiel bei R.W. JENSON, *The triune God*, p. 88.

man bedenken, dass Toleranz vom Dialog lebt und Dialog einen Standpunkt, d.h. eine Verortung in einer Geschichte, voraussetzt. Funktionsbeschreibungen oder gar abstrakte Rede von Gott an dieser Stelle befördern keine Toleranz zwischen den Religionen, sondern versuchen das Toleranzproblem zu vermeiden.

– Aber nicht nur hinsichtlich des Gottesnamens sind Fehler möglich, sondern umgekehrt auch hinsichtlich der Geschichte der Beschreibung des Handelns Gottes in Schöpfung, Erlösung und Vollendung. Auch hier handelt es sich um ein Relationsgefüge. Wiewohl es sinnvoll sein kann, zu bestimmten Gelegenheiten (Erntedank, Ostern & Weihnachten, Ewigkeitssonntag etc.) bestimmte Aspekte zu betonen, sowenig darf es zu einer Isolierung kommen, sondern der narrative Gesamtzusammenhang ist zu beachten.

4.2 Predigt als narrative Predigt

Jede Predigt, so sagten wir, ist narrative Predigt, weil sie die Aufgabe hat, die Fremd- und Selbstnarrationen der Hörer mit der dreifaltigen Narration des Evangeliums zu verschränken. Dies kann durch die Gattung einer Erzählpredigt geschehen, muss es aber nicht. Auch umgekehrt gilt: Nicht jede Erzählpredigt ist dem narrativen Charakter ihres Gegenstandes angemessen. Dennoch bin ich der Meinung, dass die Erzählpredigt oder zumindest narrative Elemente, Metaphern und Beispiele in der Predigt ihrem Gegenstand besonders gerecht werden. Dies liegt am Gesetz der Emergenz der Narration.

Das formale Kriterium des hier vorgeschlagenen Predigtverständnisses ist interessanterweise aus einer konkreten trinitarischen ereignishaften Ontologie, die in strikter Konkurrenz zu jeder aristotelischen Substanzontologie steht, entwickelt und entspricht doch ironischerweise dem Grundgesetz der aristotelischen Poetik, der Regel des emergenten

Ereigniserzählens zur Erzielung eines Spannungsbogens.²⁸ Das macht es freilich auch verdächtig. Hat es nicht seither eine enorme Entwicklung gegeben? Wird nicht gerade in der Postmoderne dieses Gesetz zugunsten anderer oder gar keiner Regeln aufgegeben? Dem ist zweifach zu entgegnen: Einerseits: Selbst wenn diese Grundregel der Emergenz aufgegeben wäre, könnte sie innerhalb der Predigt nicht aufgegeben werden, da sich diese aus der Explikation des christlichen Wirklichkeitsverständnisses selbst zu entfalten hat, nicht aus dem Zeitgeist. Zum anderen: Die genannten Fragen sind zu verneinen: Selbst in der (post)modernen Kunst bleibt das Theorem in Geltung. Dies sei exemplarisch im Folgenden belegt.

Die aristotelische Regel gilt für alle Kunstformen, die sich der Zeitlichkeit bedienen. Zwei Meilensteine, die als postmoderne Meilensteine der Filmkunst gelten, sind Lars von Triers *Breaking the Waves*²⁹ und Quentin Tarantinos *Pulp Fiction*³⁰. Im ersten Fall wird die traditionelle Erzählstruktur der aristotelischen Regel vollkommen beibehalten, lediglich die verhandelte Thematik ist postmodern, insofern hier nicht den Idealen der Moderne gehuldigt wird. Im zweiten Fall wird zwar eine lineare Erzählstruktur zugunsten von Einzelsequenzen, die z.T. in umgekehrter Reihenfolge geboten werden, aufgegeben, aber damit gerade nicht die Regel der Emergenz verletzt, sondern durch das Aufspalten gerade gewahrt, weil so der Spannungsbogen, der bei einer linearen Erzählweise dieses Stoffs kaum erscheinen würde, aufgebaut wird. Auch im Falle einer anderen zeitlichen Kunst, der Musik kann ähnliches gesagt werden:

²⁸ Freilich darf man diesen Befund auch nicht überbewerten; er zeigt lediglich, dass aristotelische Ontologie und Poetik bis zu einem gewissen Punkt unabhängig sein dürften.

²⁹ Dazu ist das Drehbuch veröffentlicht, vgl. L. V. TRIER, *Breaking the Waves* (Screenplay).

³⁰ Auch dieses Drehbuch wurde veröffentlicht, vgl. Q. TARANTINO, *Pulp Fiction* (Screenplay).

Im Bereich der Neuen Musik finden wir einerseits die 12-Tonmusik³¹, die den Rahmen der Tonalität verlässt und andererseits die Minimalmusic³², die den Rahmen der Tonalität programmatisch einhält. Hörern beider Musikarten, die mit deren Gesetzmäßigkeiten nicht vertraut sind, erscheint die Musik im ersten Fall strukturlos und im zweiten Fall langweilig, so dass die aristotelische Regel in der Tat nicht in Kraft ist. Ist man aber mit den jeweiligen Gesetzmäßigkeiten der Musikstile vertraut, bleibt die Regel der Emergenz gerade in Kraft. Im ersten Fall wird nämlich Spannung erzeugt, indem man auf die noch nicht erschienenen Töne der 12er-Reihe achtet, im zweiten Fall, indem man auf minimale Veränderungen desselben nur scheinbar immer gleichen Musters achtet. Als einzige Kunstform, die die aristotelische Regel programmatisch und wirkungsvoll verlassen dürfte, wäre u.U. der Dadaismus anzusprechen. Ob man diesen aber zum Paradigma der Predigt an sich erheben möchte, erscheint fraglich.

Aufgrund dieses Gesetzes erheischt die Erzählung Aufmerksamkeit, erzeugt Spannung, kann Irritationen und Krisen integrieren und liefert durch eine gute Pointe eine überraschende aber plausible Lösung. Die Betonung der Predigt als „dramaturgischer Predigt“ der jüngeren Homiletik wird diesem Sachverhalt gerecht. Was hat es damit auf sich?

a) Beispielsweise hat Martin Nicol³³ in verschiedenen Publikationen aufgrund Anregungen der amerikanischen Ho-

³¹ Vgl. etwa die klassische Darstellung von T. W. ADORNO, Schönberg und der Fortschritt.

³² Vgl. Fabian R. LOVISA, *Minimal-music: Entwicklung, Komponisten, Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996, pp. 11–19. und die Ausführungen zu den einzelnen Komponisten.

³³ Vgl. zum folgenden Abschnitt Martin NICOL, *Einander ins Bild setzen: dramaturgische Homiletik*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 2005; Martin NICOL, Alexander DEEG, *Im Wechselschritt zur Kanzel Praxisbuch Dramaturgische Homiletik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2013, pp. 13–20.

miletik programmatisch eine dramaturgische Homiletik entworfen. Nicol versucht, traditionelle Linearität zugunsten eines Vollzugs „im Wechselschritt“, wohinter sich nichts anderes als ein Bewegen in verschiedenen Polaritäten verbirgt, aufzugeben und die Homiletik an den „performing arts“ im Rahmen eines „ästhetischen Paradigmas“ so zu verorten, dass es ihr Ziel mit Eberhard Jüngel ist, Gott als das Geheimnis der Welt spannungsreich darzubieten. Dazu bedient sich die dramaturgische Homiletik der Intertextualität der Bibel, die auf mannigfache zeitgenössische Kulturgüter ausgeweitet wird. Die Predigt ist dabei eine RedeIn, nicht eine RedeÜber, womit sich, traditionell ausgedrückt aber letztlich nichts anderes verbindet, als die Tatsache, dass der illokutionäre Gehalt der Predigt nicht nur konstativ sein soll. Die Predigt wird mit Hilfe der aus den *performing arts* stammenden Begriffen wie *moves* und *structures*, Titel und Mittel, Spannung und *performance* beschrieben.

Nicols Ansatz unterscheidet sich zwar grundsätzlich von dem hier vorgelegten, beide schließen sich aber auch nicht aus. Mit der Verortung im ästhetischen Paradigma scheinen sich Nicol und Deeg im Rahmen der Postmoderne zu befinden. Die Predigt wird dort in Analogiemodellen als dramaturgische Predigt beschrieben, während sie bei uns programmatisch im Rahmen einer trinitarischen Ontologie mit dem Kriterium des Rechtfertigungsglaubens notwendigerweise als dramaturgische Predigt erscheint. Beide Ansätze sind insofern „post-modern“ als sie nicht der „Moderne“ zuzuordnen sind. Während aber im ästhetischen Paradigma die Wahrheitsfrage nur als Grenzwert aufscheint, steht sie bei unserem Ansatz im Zentrum. Ein weiterer wichtiger Unterschied besteht darin, dass Nicol seinen Ansatz auch auf die biblische Hermeneutik ausweitet und zwischen Text und Predigtentwurf auf eine explizite systematische Arbeit (diese erscheint nur zwischen den Zeilen) verzichtet, während hier die trinitarisch strukturierte und durch die Recht-

fertigungslehre kriteriologisch erfasste Explikation des christlichen Wirklichkeitsverständnisses als hermeneutischer Schlüssel zwischen Text und Predigt auftritt. Damit verschiebt sich auch das Gewicht der Aufgabe der Predigt: Bei Nicol bleibt die Predigt hermeneutisches Mittel, den Bibeltext auszulegen, um auf Gott als Geheimnis hinzuweisen. Hier ist die Predigt Teil der *cooperatio dei et hominum*, die, indem sie die *vita christiana* beschreibt, *viva vox evangelii* sein will. Anders ausgedrückt: Bei Nicol steht letztlich das Wort als Text als Basis, hier steht das Wort als der inkarnierte Logos als Kanon im Kanon als Basis. Einzelne Elemente, wie etwa *moves*, *structure* und Spannung, werden lediglich anders loziert. Die genannten Elemente erscheinen hier als Bestandteile der dramaturgischen Grundregel der Emergenz.

b) Ebenfalls in Zusammenhang mit dramaturgischen Predigten kann man Pohl-Patalongs Beschreibung eines Bibliologs, sofern dieser an Stelle der traditionellen Predigt tritt, wie es die Autorin auch vorschlägt, gesehen werden. Der Bibliolog stammt dabei aus der neueren jüdischen amerikanischen Auslegungspraxis von Peter Pietzele und versucht, eine partikulare biblische Geschichte lebendig werden zu lassen, indem der Anleiter die biblische Geschichte so erzählt, dass er durch Fragen an die Zuhörer, deren Aufgabe es ist, sich mit wechselnden Gestalten zu identifizieren, das „weiße Feuer“, d.h. das, was zwischen den Zeilen steht, zum „lodern“ zu bringen.³⁴ Der Bibliolog hat dabei Ähnlichkeiten mit dem Bibliodrama, ist aber in der Durchführung weniger aufwendig.

Im Vergleich mit Nicol fällt auf, dass Pohl-Patalong wesentlich praktischer orientiert ist, was die Konkretionen der Ausführung anbelangt, allerdings kaum eine fundamentaltheologische Bestimmung des Sinnes gibt. War dies bei Nicol

³⁴ Vgl. zum folgenden Abschnitt Uta POHL-PATALONG, *Bibliolog*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 2019, pp. 12–34; 90–100.

noch, Gott als Geheimnis der Welt sichtbar zu machen, so bleibt bei Pohl-Patalong nichts, als das „weiße Feuer zum lodern“ zu bringen, was sie m.E., als so unkonventionell ihr Verfahren doch empfunden werden mag, in gefährliche Nähe zu einem Biblizismus rückt. Aus der Perspektive des hier vorgestellten Verständnisses dramaturgischen Predigens kann freilich ein Bibliolog eine legitime Form einer dramaturgischen (oder narrativen) Predigt sein. Umgekehrt dürfte es kaum Berührungspunkte geben.

c) In ganz anderer Weise, nämlich vom Ausgangspunkt der Analyse von Fernsehgottesdiensten, nähern sich auch Schwier und Magin³⁵ einem dramaturgischen Verständnis von Predigt. Zwar wird hier der Dramaturgiebegriff im Anschluss an Meyer-Blanck selbst primär auf den Gottesdienst als ganzen angewandt; dieser gipfelt jedoch in der Predigt. Der ganze Gottesdienst hat dabei die Aufgabe, einen Spannungsbogen herzustellen, der das Leben als ganzes, d.h. die Begegnung mit dem dreieinigen Gott in Gericht und Gnade (oder traditioneller ausgedrückt: Gesetz und Evangelium) nicht herstellen, sondern darstellen will. Die Predigt hat dabei einer Stringenz zu folgen, die mit dem Stichwort Dramaturgie belegt wird, und sie hat das Ziel, das Evangelium als Kurzformel für das christliche Wirklichkeitsverständnis wirklich werden zu lassen. Um dieses zu erreichen, werden eine Reihe von Kriterien, wie klare Sprechakte, Benennung eines Kommunikationsziels, Authentizität, Anschaulichkeit, Aufbau eines Spannungsbogens etc. benannt, die in den Bereich der praktischen Homiletik fallen. Aus Sicht des hier vorgestellten Begriffs einer narrativen Predigt lässt sich dieses Konzept zwanglos aufnehmen.

– Die Voraussetzung dafür, erzählerische Elemente in eine Predigt einzubauen oder eine Erzählpredigt zu gestalten

³⁵ Vgl. Charlotte MAGIN, *Kanzel, Kreuz und Kamera konkret ein Gottesdienstprogramm aus Heidelberg*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2008, pp. 122, 110, 100, 57.

ten, ist die systematisch-theologische und begriffliche Eigenverantwortlichkeit des Predigers. Erst wenn es gelungen ist, nach durchgeführter eigenverantwortlicher exegetischer Arbeit, systematisch-theologische Probleme und Problemlösungsvorschläge eines Predigttextes zu identifizieren und zu gewichten, kann eine Erzählpredigt oder erzählende Abschnitte gewonnen werden, und nur dann ist eine inhaltliche Klarheit gegeben. Dies bedeutet eine doppelte Beschränkung: Die Beschränkung auf *ein* (!) systematisches Problem eines Textes und die Beschränkung auf *eine* (!) Erzählung. Diese kann entweder die Predigt als ganze sein, oder eine Leiterzählung, die reflektierend immer wieder aufgegriffen wird. Wird eine narrative Predigt als Erzählpredigt gestaltet oder mit erzählerischen Momenten, ist dies gleichzeitig der sog. „Predigteinfall“³⁶ und sollte um der Rezipienten willen keine Konkurrenz bekommen. Nicht beschränken sollte man sich bei den angebotenen Problemlösungsmöglichkeiten: Hier sind durchaus Alternativen zu benennen, aber auch deutlich gegenüber dem eigenen Problemlösungsvorschlag zu gewichten und zu bewerten. Gerade die Erzählpredigt veranschaulicht auf diese Weise deutlich, dass sie nicht im Gegensatz zu begrifflicher und argumentativer Sprache steht. Sie veranschaulicht dadurch auch, dass das Leben im christlichen Glauben einen Unterschied zum Leben in anderen Narrationen bedeutet. Die deutliche Bewertung und Entscheidung durch den Prediger bildet dabei keine Bevormundung der Hörer durch den Prediger, sondern bietet den Hörern die für den inneren Dialog wichtige Profilierung und Authentizität: Ein Prediger, der nicht auch einmal aneckt, wird kaum eine Verkündigung des Evangeliums bieten können.

– Als Textauswahl bieten sich für die Gattung der Erzählpredigt in der Regel die genuin narrativen biblischen

³⁶ Vgl. Michael MEYER-BLANCK, *Gottesdienstlehre*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2020, pp. 441–443.

Texte weniger an, sondern gerade abstraktere Texte, etwa aus der Briefliteratur. Die schlichte Pointiertheit von biblischen narrativen Texten (wie etwa Gleichnissen) wird man durch Ausgestaltung oder dem beliebten Stilmittel des Perspektivenwechsels kaum gerecht werden. Umgekehrt zeigt die Fähigkeit, aus einem abstrakteren Text eine narrative Sequenz gestalten zu können, dass der systematisch-theologischen Eigenverantwortlichkeit auf alle Fälle nachgekommen ist. Will man dennoch über narrative Predigttexte eine Erzählpredigt gestalten, wird man am besten auf eine eigene Geschichte mit einem eigenen Setting setzen.

– Erzählpredigten oder narrative Elemente sind keine literarische Kunst. Sie dienen einem Zweck und sollten auf diesen ausgerichtet sein. Man sollte daher keinen literarischen Anspruch haben und keine Angst vor schematischen Erzählungen. Vor überflüssigen Verwicklungen und komplizierten Erzählsträngen hat man sich daher zu hüten. Umgekehrt muss aber dem dramatischen Gesetz der narrativen Emergenz Rechnung getragen werden, d.h. das Element der Krise darf – schon aufgrund der Treue zum konstitutiven Element von Kreuz und Auferstehung in der Geschichte, die Gott ist, genauso wenig fehlen wie eine im Idealfall überraschende, aber plausible Pointe. Nur so ist der Hörer in der Lage, seine eigene narrative Identität mit der Identität der Liebesgeschichte Gottes verschränkt zu bekommen.

– Jedes erzählerische Moment oder jede Erzählpredigt kommt der grundlegend narrativen Aufgabe der Predigt deswegen nahe, weil sie die Phantasie des Hörers anregt, z.T. anleitet, und den Hörer neue Lebensdeutungs- und -gestaltungsmöglichkeiten erschließt und so mittels der Kommunikation von Identitätsansprüchen und -erwartungen zur Bildung seiner personalen Identität und zu seiner Fähigkeit der Handlungsorientierung beiträgt. Dabei sind die zu verwendenden Stilmittel gemäß der Logik der Phantasie auszurichten: Phantasiereiche Sprache zielt gleichermaßen

auf Affektivität, Rationalität und das Willensvermögen. Allerdings haben diese drei Aspekte unterschiedliche Logiken und Geschwindigkeiten hinsichtlich des Rezeptionsvermögens.³⁷

– Am einfachsten wird die Ratio angesprochen: rational reflektierenden Abschnitte können, wenn sie nicht in Erzählungen eingebunden sind, kurz gehalten werden, sofern sie inhaltlich und sprachlich klar sind. Zu dieser Klarheit gehört aber auch, dass sie konkret und nicht abstrakt sein dürfen, sondern in Modellen und Metaphern auszudrücken sind.

– Das affektive Vermögen des Menschen besitzt vermutlich die schwierigste Logik. Der Prediger darf nicht, wenn er seinem Auftrag gerecht werden will, in Emotionsmanipulation verfallen. Andererseits darf er auch nicht die phantasieanregende Sprache meiden, weil er befürchtet, Gefühlsregungen auslösen zu können. Dies ist explizit erwünscht, nur nicht in manipulatorischer Form. Die Sprache ist daher mit solchen sprachlichen Bildern zu wählen, dass unterschiedliche Gefühlsregungen möglich sind. Je stärker das verwandte Bild ist, desto mehr sprachliche Redundanzen sind nötig, da der Hörer Zeit braucht, um das Gehörte zu verarbeiten. Starke Bilder evozieren ein ganz personal partikulares „Kopfkino“, das dem Prediger unbekannt bleibt, dem aber sprachlich dennoch Raum zu geben ist. An solchen Stellen kann eine ausmalende, weitere Beschreibung notwendig sein. Bestimmte, emotional mehrdeutig konnotierte Begriffe sind ferner so auszumalen, dass bestimmte aus der Predigt herausführende Assoziationen vermieden werden können. Erwähnt man etwas so Einfaches wie das „Meer“, ist dies konkret zu beschreiben, weil es unterschiedliche, affektive Reaktionen – vom angenehmen Strandurlaub bis zur Todesangst durch Untergehen – auslösen kann.³⁸

³⁷ Vgl. R. PREUL, *Deskriptiv predigen!*, pp. 107–112.

³⁸ Vgl. R. PREUL, *Deskriptiv predigen!*, p. 108f.

– Auch dem voluntativen Vermögen ist besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Voluntative Entscheidungen des Menschen beruhen auf rationalen Überlegungen, affektiven Bestimmtheiten und kontingentem Geschehen. Aus der Perspektive des christlichen Menschenbildes ist hier vor allem die affektive Abhängigkeit des voluntativen Vermögens zu betonen, einschließlich der logischen und sachlichen Vorordnung des Glaubens als Vertrauens vor dem voluntativen Handeln. Für die Predigt bedeutet dies, dass sie ethische Orientierung bereiten kann und soll, aber hier nicht auf appellative Rede verweisen kann.³⁹ Zwar erscheinen auch in den biblischen Reden Appellative; aber sie sind in einen erzählerischen Zusammenhang eingebettet und erscheinen nicht isoliert. Das Doppelgebot der Liebe bezieht sich nicht einfach auf ein faires Verhalten, sondern bezieht Affektivität mit ein. Dadurch gebietet es etwas, was letztlich unverfügbar ist und es erfüllt die Funktion des Gesetzes als *usus elencticus* – nicht aber unmittelbar seine Befolgung, wird doch die Erfüllbarkeit für den natürlichen Menschen dadurch gerade bestritten.⁴⁰ Ähnlich verhält es sich in der Predigt aber aufgrund der besonderen asymmetrischen Kommunikationssituation mit allen denkbaren Apellen: Sie evozieren beim Hörer eher Widerspruch denn Regelbefolgung, es sei denn, die personale Autorität des Predigers wäre vollständig ungebrochen. Aber auch dann wäre dies nichts wünschenswertes: Denn zum einen würde der Gebrauch appellativer Rede dem Verhältnis von Glaube und Werken widersprechen, zum anderen ist nicht die Person des Predigers Autoritätsort, sondern die Geschichte, die Gott selbst ist, so dass dem Prediger eine Vollmacht des Amtes, aber keine Autorität seines Charakters zukommt. Die Folgerung ist: Auf appellative Rede ist strikt zu verzichten. Stattdessen sind zur ethischen Orientierungen deskriptive Narrationen anzubie-

³⁹ Vgl. R. PREUL, *Deskriptiv predigen!*, p. 85f.

⁴⁰ Vgl. M. MÜHLING, *Systematische Theologie*, p. 121.

ten, einschließlich von Rollen dieser Narrationen, an denen sich der Hörer durch Identifikation und Abgrenzung orientieren kann. Verschränkt der Hörer diese narrativen Rollen mit der Narration seiner eigenen Lebensgeschichte, kommt es zur Ausbildung einer spezifischen Sicht seines Lebens und zur Ausbildungen von Haltungen, d.h. nicht von ausgeführten Handlungen sondern von Handlungsdispositionen (also das, was man klassisch Tugenden und Laster nennt), die durch Identifikation mit der entsprechenden Narration gewonnen sind. Ebenso werden Werte gebildet, verändert oder gefestigt, da auch Werte als starke Wertungen stets auf eine narrative moralische Ontologie bezogen sind.⁴¹

4.3 Predigt als Kommunikation

Gott ist nicht nur eine trinitarisch relationale Gemeinschaft und damit eine prozessuale Erzählung, sondern ebenso kann Gott als Gespräch beschrieben werden.⁴² Auch die Predigt als Teil der *viva vox evangelii* wird dann nicht nur Rede über dieses Gespräch sein, sondern selbst Gespräch oder Kommunikation. Freilich sind die dialogischen Momente der Predigt *in actu* des Predigens selbst nicht direkt wahrnehmbar. Predigt kommt aus dem dialogischen Gespräch des Predigers mit dem Evangelium und mit der Gemeinde, und sie mündet in das virtuelle und private Gespräch im Hörer, das dem Prediger mit Ausnahme der Mimik des Hörers im Moment des Predigens selbst verborgen bleibt. Sie mündet auch in die realen Gespräche zwischen den Hörern (zu denen auch der Prediger gehören kann) nach der Predigt selbst. Die Predigt ist daher ein impliziter Dialog und der Entwurf einer Predigt hat diesem Sachverhalt Rechnung zu tragen. Dies muss nicht durch institutionalisierte Predigtvor- und Nach-

⁴¹ Vgl. Charles TAYLOR, *Quellen des Selbst die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2018, p. 25.

⁴² Vgl. C. SCHWÖBEL, *Gott im Gespräch*.

besprechungen erfolgen. Wichtig ist, dass hier die Predigt, ihre Sprache und ihr Vortrag Dialogfähigkeit nicht verhindert. Dies kann erreicht werden, indem auf formale Mittel geachtet wird, wie das Anbieten von Alternativen von Problemlösungsstrategien einschließlich deutlicher (aber nicht autoritärer) Wertungen des Predigers, das Vermeiden von Manierismen und das Vermeiden von Anspielungen auf Kulturgüter um der Gelehrsamkeit selbst willen. Wichtiger als durch rhetorische Fertigkeiten wird der dialogische Charakter aber durch die *Haltungsbildung* des Predigers selbst erreicht: Sind Menschen nicht individualistische Entitäten, sondern partikulare Personen in Beziehung und damit Bilder des trinitarischen Gottes, der selbst narrative Kommunikation ist, gehört der Andere und gerade der Fremde selbst zu meiner Person wesentlich dazu.⁴³ Das Gespräch erkennt dies an, indem es beides zugleich anerkennt: Dass der andere für mein Wesen essentiell ist, dass er aber auch nur der andere ist, wenn er fremd ist. Der Hörer ist also, wie man treffend vorgeschlagen hat, primär der „fremde Gast“.⁴⁴ Das Bild des fremden Gastes und des Umgangs mit ihm eignet sich daher als narratives Bild, das die Haltung des Predigers sinnvoll bestimmen kann. Das Bild des fremden Gastes ist dabei nicht nur angemessen, weil tatsächlich fremde, d.h. unbekannte Zuhörer – vielleicht auch solche mit anderen Wirklichkeitsverständnisprägungen – in einem Gottesdienst erscheinen könnten, sondern auch, weil gerade das vertraute Gemeindeglied, das man schon in zahlreichen Seelsorgegesprächen kennengelernt haben mag, dennoch diese Rolle einnehmen kann.

⁴³ Vgl. M. MÜHLING, *Systematische Theologie*, p. 256.

⁴⁴ Vgl. zu diesem Terminus in der Homiletik Albrecht GRÖZINGER, *Toleranz und Leidenschaft: über das Predigen in einer pluralistischen Gesellschaft*, C. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2004, pp. 20–24.. Im Rahmen der Ethik wurde schon von S. HAUERWAS, *A community of character*, p. 93. darauf hingewiesen, dass der Fremde stets als Gast anzusehen ist.

4.4 Predigen in der Liebe

Gott ist nicht nur eine trinitarische Gemeinschaft, nicht nur eine Geschichte und nicht nur kommunikativer Austausch, sondern all diese Bestimmungen kulminieren darin, dass Gott Liebe ist. Gott ist darin Liebe, dass die Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist selbst deren Sein und deren Identität konstituieren. Der Mensch als *imago dei* ist daher nicht nur *imago trinitatis*, *imago narrationis* und *imago communicationis*, sondern er ist auch selbst *imago dilectionis*. Dies bedeutet, dass die Liebe nichts äußerliches ist, was der Person – d.h. dem partikularen Voneinander-und-Füreinandersein – zukommen oder nicht zukommen kann, sondern Liebe bestimmt auch die geschaffene Person in ihrem Sein, vor allem aber in ihrer Identität. Der Liebesbegriff gehört aber leider in der Gegenwart zu den so inflationär gebrauchten Begriffen, dass man sich theologisch dafür zu hüten hat, nicht in Plattitüden zu verfallen. Dies lässt sich nur vermeiden, indem eine ganze Reihe von Distinktionen eingeführt werden:

- a) Liebe kann ein Summe von Gefühlen bezeichnen.⁴⁵
- b) Liebe kann bestimmte Haltungen bezeichnen, genauer, die Haltungen des Begehrens, des Wohlwollens, der Förderung, des „Gleich und Gleich gesellt sich gern“ und die Haltung der Hingabe.⁴⁶ Gefühle führen nicht automatisch zu Haltungen, aber Haltungen schließen immer Gefühle ein. Haltungen sind Handlungsdispositionen und als solche nur potentielle Handlungen und nicht reale, d.h. aktualisierte Relationen. Sie sind immer auf andere Relate gerichtet, aber primär intentional. Daher ist noch eine dritte Klasse einzuführen: Die Klasse realer Interaktionsrelationen personaler Art.

⁴⁵ M. MÜHLING, *Systematische Theologie*, p. 126.

⁴⁶ Vgl. M. MÜHLING, *Gott ist Liebe*, pp. 279–284.

c) Liebe kann eine reale Relation bezeichnen. Liebe als reale Relation hat immer verschiedene Kennzeichen:⁴⁷

– Sie besteht zwischen partikularen Personen, aber so, dass es sich nicht um *manipulative* Beziehungen handelt und so, dass es sich nicht um *merkantile* Beziehungen handelt. In manipulativen Beziehungen versucht einer der Partner den anderen Partner um eines anderen Guts willen zu funktionalisieren, indem er dessen Willenssteuerung direkt beeinflusst. In merkantilen Beziehungen sind beide Partner gegenseitig funktionalisiert, um ein jeweils anderes Gut, das von der Person des Partners ablösbar ist, zu erreichen. In *Liebesbeziehungen* ist aber das Gut, um dessen willen die Beziehung besteht, nichts anderes als der partikulare Partner selbst. Damit ist die Identität beider Partner jeweils von der Identität des anderen abhängig. Das Spezifikum der Liebeskommunikation besteht darin, dass nicht dritte Güter, sondern die Identität der Partner selbst das kommunizierte Gut ist, und damit auf dem Spiel steht.

– Diese Identitätskommunikation vollzieht sich unter der Regel von Treue, Wahrhaftigkeit und Vertrauen, die nur perspektivisch unterschiedliche Beschreibungen des gleichen Sachverhalts sind.⁴⁸

– reale Liebesrelationen sind keine zweistellige, sondern immer eine dreistellige Relation. Sie bestehen zwischen den Liebenden und einem gemeinsamen Projekt oder einem oder etwas Mitgeliebtem (*condilectus*). Die Art und Ausprägung dieses gemeinsamen Projekts bestimmt wesentlich die Art der Liebe (Freundschaft, romantische Partnerschaft, Lebenspartnerschaft, etc.) mit.⁴⁹

⁴⁷ Vgl. M. MÜHLING, *Gott ist Liebe*, p. 289. in Verbesserung der Kategorisierung von BRÜMMER, V., *Model of Love*, 164f.

⁴⁸ Vgl. M. MÜHLING, *Gott ist Liebe*, p. 290.

⁴⁹ Vgl. M. MÜHLING, *Gott ist Liebe*; M. MÜHLING, *Systematische Theologie*, p. 128.

– reale Liebesrelationen schließen immer Haltungen und Gefühle mit ein; insbesondere wichtig ist hier die Haltung der *Hingabe*: Sie stellt etwas, was in der eigenen Verfügungsgewalt steht, dem Geliebten als Mittel zu dessen Zweck zur Verfügung.⁵⁰

– Als reale Relation kann Liebe erscheinen als Freundschaft, d.h. als Relation in der bezüglich eines gemeinsamen Dritten die Kommunikation von Gut symmetrisch erfolgt, als filiale Beziehung, in der die Kommunikation von Gut asymmetrisch, von einem zum anderen Partner (vom Eltern zum Kind) erfolgt, und zu dessen gemeinsamen Projekt die zukünftige Überführung der filialen Beziehung in eine Freundschaftsbeziehung gehören dürfte, sowie letztlich die geschwisterliche Liebe, in der eine Freundschaftsbeziehung aufgrund einer gemeinsamen Beziehung zu einem Elter besteht.⁵¹

Gott, Vater – Sohn – und Heiliger Geist, ist in diesem Sinne selbst eine reale Liebesbeziehung der Freundschaft. Gott und Mensch stehen in einer filialen Liebesbeziehung und die Gemeinde steht in einer geschwisterlichen Liebesbeziehung miteinander. Zum gemeinsamen dritten Projekt der Beziehung zwischen Gott und konkretem glaubendem Menschen gehört die Zusammenarbeit hinsichtlich der Vertrauenskonstitution: Indem der Mensch Zeugnis über sein Vertrauen in dieser realen Relation bezeugt und indem Gott dieses Vertrauen in den Hörern bewahrheitet, werden dritte Menschen in das filiale Verhältnis zwischen Gott und Mensch und in das geschwisterliche Verhältnis der Glaubenden untereinander aufgenommen bzw. dort erhalten. Die Predigt ist nichts anderes als ein solches, wenn auch institutionalisiertes Zeugnis. Sie hat daher dem Charakter als realer Liebesrelation zu entsprechen. Daraus ergeben sich die folgenden Forderungen für das Predigen:

⁵⁰ Vgl. Markus MÜHLING-SCHLAPKOHL, „Versöhnendes Handeln - Handeln in Versöhnung: Gottes Opfer an die Menschen“, p. 328.

⁵¹ Vgl. M. MÜHLING, *Systematische Theologie*, p. 129.

– Der Inhalt der Predigt hat deutlich herauszustellen, dass christliche Liebe zwar Affekte und Haltungen beinhaltet, aber nicht in diesen aufgeht, sondern auf reale Relationen ausgerichtet ist, d.h. auf eine gemeinsame narrative Lebensführung, wenn diese auch dem menschlich produktiven Handeln selbst unverfügbar bleibt.

– Der Inhalt der Predigt hat deutlich darauf hinzuweisen, dass zwar im Alltag personale Beziehungen immer eine Mischung zwischen merkantilen, manipulativen und Liebesbeziehungen sind, dass aber merkantile und manipulative Beziehungen *keine eschatische* Relevanz haben. Eine solche kommt nur (korrekten) Liebesbeziehungen zu. An dieser Stelle ist die Predigt immer kritische Predigt, weil sie Funktionalisierung und Pseudopersonalisierung von Personen als Grundformen der Sünde⁵² kritisch zu betrachten hat. Gelungenes Leben ist nach christlicher Überzeugung dort jedenfalls nicht möglich, wo höherwertige Wirtschaftsgüter – wie ein KFZ – wie Personen behandelt werden oder wo Menschen nur als Mittel für andere Zwecke gesehen werden. Gelungenes Leben in einem nicht *ver-rückten* Relationsgefüge ist zwar nicht als Ergebnis des Predigterfolgs anzustreben.⁵³ Weil aber die eschatische Dimension für die Narration des Evangeliums notwendig ist, ist der Begriff des durch die Krisis gegangenen gelungenen, eschatischen Lebens als Norm aber auch nicht aufzugeben.

– Die Form der Predigt hat alles zu vermeiden, was das Verhältnis zwischen Hörer und Prediger selbst in ein merkantiles oder manipulatives Verhältnis verwandelt oder gar die Gottesbeziehung auf diese Weise darzustellen sucht.

– Der Prediger weiß, dass er selbst innerhalb seiner Liebesgeschichte mit dem dreieinigen Gott ein gemeinsames

⁵² Vgl. M. MÜHLING-SCHLAPKOHL, „Versöhnendes Handeln - Handeln in Versöhnung“, pp. 316–323.

⁵³ Vgl. zur Problematik der Rede vom gelingenden Leben W. DRECHSEL, *Der lange Schatten des Mythos vom gelungenen Leben*.

Projekt verfolgt: den Einbezug des Anderen in dieses filiale Verhältnis. Er weiß aber auch, dass weder er noch alle Sozialisationsleistungen dies selbst bewirken können. Die Predigt wird daher nicht auf die Evozierung realer Relationen zielen, sondern auf das Evozieren von Haltungen, u.a. im Paradigma der Liebe vor allem die Haltung der Hingabe. Aber auch dieses Evozieren von Haltungen bleibt unverfügbar. Es wird freilich, wie schon bemerkt, durch Angebote von Narrationen erleichtert, in die sich der Hörer einfühlen kann. Dabei ist es selbstverständlich nicht beliebig, welche Haltungen durch welche Erzählungen evoziert werden. Haltungen und Tugenden können vielfältig sein. Aber alles was Haltungen befördert, was nicht mit der Haltung der Hingabe vereinbar ist, sollte ausgeschlossen bleiben.

5. Beispiele von Predigtgattungen

Zum Abschluss sollen exemplarisch noch zwei konkrete Predigtgattungen kurz genannt werden, die die o.a. Kriterien erfüllen können.

5.1 Die ABC-Predigt

Die ABC-Predigt isoliert nach exegetischer und systematischer Analyse eines biblischen Textes eine für die jeweilige Gemeindesituation relevante Fragestellung, die unterschiedlich beantwortet werden kann. Diese unterschiedlichen Antworten werden in drei Beantwortungsstrategien (A, B, C) klassifiziert. Es muss sich nicht notwendigerweise um drei Antworten handeln; reduziert man die Alternativen aber auf zwei, tendiert man unweigerlich zum unterkomplexen Dualisieren. Stellt man mehr als drei Lösungen vor, ist die Gefahr des Folgenkönnens für den Hörer gefährdet. Die Dreizahl ergibt sich so einfach aus pragmatischen Gründen und hat nichts mit der trinitarischen Grundlegung der hier vorgestellten homiletischen Überlegungen zu tun.

Im nächsten Schritt der Predigtvorbereitung wählt der Prediger ein narratives Setting aus. Dies kann ein Setting der gegenwärtigen Lebenswelt sein; besser ist aber, ein fiktives Setting, das nur an die gegenwärtige Lebenswelt angelehnt ist, zu wählen und dies auch in der Predigt transparent zu machen. Der Grund besteht darin, dass die begriffliche Abwägung im narrativem Gewande dann hypothetisch erscheint, ähnlich Gedankenexperimenten in der Wissenschaft, was Nachvollziehbarkeit für unterschiedliche Hörer unterschiedlicher narrativer Predigten eher ermöglicht als eine Analyse einer tatsächlichen Gegenwart. Ferner wird die Gefahr vermieden, tatsächlich zeitgeschichtliche Sachverhalte zu instrumentalisieren und inadäquat darzustellen, was in dem für eine Predigt zur Verfügung stehenden Zeitraum auch kaum anders möglich ist.

Das gewählte narrative Setting wird nun genutzt, um die Antwortstrategien im Gewand dreier narrativer Aspekte vorzustellen. Die drei Antwortstrategien können dabei durch drei unterschiedliche personale Rollen, A,B,C repräsentiert sein, durch drei unterschiedlich mögliche Erzählerverläufe, durch drei unterschiedliche Wege einer Landschaft, durch drei unterschiedliche Teilerzählungen, durch drei unterschiedliche fiktive Länder, Personen, Berge, Meere, Fahrzeuge, Reisen, Tieren etc., je nachdem, welches Setting gewählt wurde.

Die vom Prediger den Alternativen als überlegen vorgestellte Möglichkeit sollte dabei mittels einer für den Hörer überraschenden, aber plausiblen Pointe eingeführt werden. Diese Pointe ist dabei in der Regel auch die theologische Hauptaussage des Textes. Sie steht am Anfang der gestalterischen Überlegungen bereits fest. Um diese Schlusspointe herum wird nun die Story mit den unterschiedlichen Aspekten entworfen, d.h. die Geschichte wird im Prinzip vom ihrem Ende her zu ihrem Anfang gestaltet. D.h. es werden die Handelnden mit ihren Zielen eingeführt und ihre Anta-

gonisten. Die Pointe wirkt noch überraschender, wenn es gelingt, die zu verwerfenden Lösungsmöglichkeiten in eine Dramatik einzubinden, die den Hörer unweigerlich durch ihre innere Logik eine Auflösung erwarten lässt, gewissermaßen die Möglichkeit D, die aber dann nicht gewählt wird. Eine andere Möglichkeit besteht darin, die alternativen Handlungsstränge in ein Dilemma münden zu lassen, aus dem die Lösung dann als Ausweg erscheint. Auch dies funktioniert am besten, wenn die Predigt von ihrem Ende zum Anfang konzipiert wird. Die Frage, ob diese Überraschung gelingt, hängt dabei nicht an der vorhandenen Kreativität oder Nichtkreativität des Predigers, sondern es handelt sich um eine Frage der Übung. Mit zunehmender Predigtpraxis gelingt so das Konstruieren von Geschichten zunehmend schneller, zumal ein literarischer Anspruch ja nicht vorliegt.

Bisher sind wir davon ausgegangen, dass die ABC-Predigt als Erzählpredigt gestaltet wird. Dies ist aber nicht unbedingt nötig. Es können auch einzelne erzählerische Sequenzen eingeführt werden, über die dann reflektiert wird. In diesem Falle wäre die ABC-Predigt keine reine Erzählpredigt, sondern lediglich eine Predigt mit erzählerischen Elementen. Der Vorteil hier ist, dass die notwendigen analytischen Überlegungen und Reflexionen, die der Hörer nachvollziehen soll, direkt genannt werden können und nicht im Rahmen der inneren Logik der gewählten Erzählung erscheinen müssen.

5.2 Die ABC-Predigt als Drama

Hier handelt es sich um eine ABC-Predigt in Dialogform, den klassischen platonischen Dialogen nicht unähnlich, die für die tatsächliche Darbietung mit verteilten Rollen gedacht ist.

Ähnliche Formen werden in der Gegenwart häufig für Anspiele genutzt. Während aber Anspiele häufig im Rahmen des Verkündigungsteils zwischen Text und Predigt ein-

geschoben werden, ersetzt die ABC-Predigt als Drama die herkömmliche Predigt. Sie wird vom Prediger genauso entworfen wie er die erzählende ABC-Predigt entwerfen würde, mit dem Unterschied, dass nicht er, sondern Gemeindeglieder die Rollen darbieten. Damit dies gelingt, können ein paar einfache Regeln hilfreich erscheinen, die sich im Wesentlichen aus dem Vorgenannten ergeben:

1. Das Stück muss kurz und prägnant sein, um zeitlich im Rahmen des Gottesdienstes untergebracht werden zu können.
2. Es muss eine überschaubare Anzahl von Rollen geben, die stereotypisch modelliert sein müssen. Für Charaktertiefe ist kein Platz! Nicht die einzelne Rolle, die Gesamterzählung steht im Vordergrund.
3. Das Stück muss auf übermäßige Handlung programmatisch verzichten. Es hat die Aufgabe der Reflektion der narrativen *vita christiana* als der Kommunikation des Evangeliums. Daher steht das Wort auch hier im Vordergrund. Handlung und übermäßige, hektische Bewegungen, auch nonverbale Ausdrücke (Pantomime, Mimik) sind zu meiden und durch Teichoskopie zu ersetzen. Die Gattung des Erzähldramas oder des Hörspiels sind dem Predigtdrama näher als das Theater oder der Film.
4. Entsprechend ist auf übermäßige Kostüme, Kulissen und Requisiten zu verzichten.
5. Alle Rollen müssen, besonders hinsichtlich des Sprechens, perfekt eingeübt werden. Mehrere Sprecher haben mehr Probleme, verstanden zu werden als einer. Wenn nach mehrmaligem Üben eine Probe befriedigend war, sollen noch zwei weitere folgen.
6. Das Stück steht in der theologischen Verantwortung eines Predigers, was auch erkennbar werden muss. Dieser sollte aber nicht selbst eine Rolle übernehmen, da diese dann privilegiert erscheint. Dieses Kriterium

schließt die verantwortliche Mitwirkung bei der Verfassung genauso wenig aus, wie die traditionelle Predigt die verantwortliche Mitarbeit von Predigtvorbereitungskreisen ausschließt. Die einzelnen Rollendarsteller sind entweder beim Entwurf mitzubeteiligen oder mit ihnen ist zumindest so weit zu diskutieren, dass sie ein Verständnis der Predigt gewinnen. Ideal wäre ein Predigtdramavorbereitungskreis. Die Gemeindeglieder im Gottesdienst müssen wissen, dass sie keine klassische Predigt erwartet.

7. Als Grundlage eignen sich auch hier abstrakte biblische Texte (Briefliteratur, Propheten, Psalmen, etc.) besser als erzählende biblische Texte. Nichts ist langweiliger als die Visualisierung einer bereits bekannten biblischen Geschichte. Die Gleichnisse Jesu sind so prägnant, dass sie durch Bearbeitung nur verlieren können. Erzählende Texte sind freilich als Grundlage dann nicht ausgeschlossen, wenn es sich nicht um eine Nacherzählung handelt
8. Das Stück hat in der Regel in der Gegenwart zu spielen, da es die *vita christiana* erzählen soll. Andere Zeiten sind nicht ausgeschlossen, müssen dann aber für den Zuhörer in ihrer nicht rein historischen Relevanz verständlich sein.
9. Das Stück soll in sich selbst verständlich sein und nicht der Kommentierung durch den „Prediger“ bedürfen. Reflexive Passagen sind in das Stück selbst einzubauen.
10. Das Stück ist in Sinnabschnitte zu gliedern, die durch Musik unterbrochen werden können. Die Sinnabschnitte haben sich dabei nicht nur nach der Logik des Intellekts zu richten, sondern auch nach der Affektivität. Wo der Prediger mit Bildern und Phantasie umgeht, kann er nicht wissen, wie die Hörer affektiv reagieren, entsprechend muss er in diesem Fall mehr Verarbeitungszeit beim Hörer einplanen. Die Möglich-

keit des Vortragsstils, dies durch Redundanzen zu erreichen, so dass der Hörer nach einiger Zeit des Seinen-Gedanken-Nachhängens wieder einsteigen kann, ist in der Dramaform der ABC-Predigt nicht möglich. Die musikalischen Unterbrechungen übernehmen diese Funktion.

11. Wiewohl auch Gesetz erscheinen kann (und muss), steht doch das Evangelium als befreiender Zuspruch in deskriptiver Form im Mittelpunkt. Appelle und Provokationen des „Publikums“ sind daher nach Möglichkeit zu meiden, Witz und eine überraschende Pointe sind jedoch erwünscht.
12. Wie bei einer klassischen Predigt auch, sind die entsprechenden Anforderungen rhetorischer Art zu beachten. Ein (d.h. 1!) Predigteinfall und ein Kommunikationsziel müssen angegeben werden können.

Die Schöpfung aus orthodoxer Sicht. Einige grundlegende Aspekte

THEODOR NIKOLAU

Abstract: Tema centrală a acestui articol este punerea în lumină a importanței omului de a conștientiza că este „chip” a lui Dumnezeu. Omul, pentru stabilitatea sa, trebuie să fie într-o relație potrivită cu Dumnezeu și să aibă o credință profundă în cuvântul Lui, fiindcă, în numeroase rânduri, omul oscilează între cunoștințele fragmentare ale științei și a unui agnosticism, chiar uneori predispus la pesimism. În ascultare de Dumnezeu, „simplitatea” (τὸ ἀπλοῦν) credinței se dovedește a fi mai puternică decât dovezile logice (Vasile cel Mare). De asemenea, omul în simplitatea credinței, aplecându-se asupra Cuvântului lui Dumnezeu, experimentează și înțelege creația și propria lui existență mai direct decât prin cunoașterea științifică. Originea creației de la Dumnezeu, principiul binelui, permite înțelegerea de bază a creației ca un bun și perfect har. Păcatul omului a schimbat relația naturală (originală), orientată către Dumnezeu, a schimbat relația omului cu el însuși, cu semenii, cu natura și mai ales cu Dumnezeu. Îndepărtarea omului de Dumnezeu a făcut ca toată creația să sufere și să se atrofieze. „Toată creația”, spune apostolul Pavel, „suspină cu noi până astăzi” (Rom 8, 22). Pentru restaurarea relației harice Dumnezeu-om, a fost nevoie de actul chenotic prin care Hristos a venit în lume și din iubirea Lui a redat posibilitatea omului să intre haric în comuniune cu Dumnezeu. Poziția specială a omului își justifică, de asemenea, creația „după chipul lui Dumnezeu” (Facere 1, 26). Din perspectiva unor Părinți ai Bisericii, prepoziția „după” are o importanță deosebită. Întrucât singura imagine adevărată și naturală a lui Dumnezeu este Iisus Hristos (2 Cor. 4: 4; Col 1:15), omul este creat „după chipul” Arhetipului, adică, după Iisus Hristos. Prin întruparea Logosului lui Dumnezeu a avut loc restaurarea

obiectivă ontologică a gloriei originale a întregii creații, în special a omului. Omul, asemenea Arhetipului său, are obligativitatea de a se îngriji și a acorda respectul necesar mediului înconjurător. Dragostea creștină este piatra de atingere a dreptei credințe și a speranței care dă viață. A iubi și a acorda atenție problemelor sociale și de mediu din timpul nostru (foame, război, sărăcie, frică, izolare, nedreptate, poluare etc.) este calea de a restabili slava creației. Această grijă trebuie să fie dintr-o perspectivă eclezială și nu doar a unui activism uman pur.

Cuvinte-cheie: chenoză, creație, păcat, restaurare obiectivă, iubire creștină

A FÜR JEDWEDE WERTUNG DER SCHÖPFUNG aus orthodoxer Sicht sind ausschlaggebend die uneingeschränkte Bejahung der göttlichen Offenbarung und der Drang des suchenden Menschen nach dem Geheimnis der göttlichen Wahrheit; dies bedeutet, die rechte Beziehung zu Gott. Ohne diese Beziehung, ohne den absoluten Gehorsam des Menschen Gott gegenüber und den tiefen Glauben an sein Wort, pendelt und verirrt sich der Mensch zwischen den fragmentarischen Erkenntnissen der Wissenschaft und einem unstillbaren, manchmal zum Pessimismus neigenden Agnostizismus. Im Gehorsam Gott gegenüber erweist sich "die Einfalt (τὸ ἀπλοῦν) des Glaubens stärker als die logischen Beweise" (Basileios der Große). In der Einfalt des Glaubens an das Wort Gottes erfährt und begreift der Mensch die Schöpfung und seine eigene Existenz unmittelbarer als durch die wissenschaftlichen Erkenntnisse.

Eine solche Prämisse impliziert das Bekenntnis an Gott, den „Schöpfer des Himmels und der Erde, aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge“. Alles Geschaffene, alles Seiende ist das Werk Gottes, welches die auf uns herab steigenden Energien Gottes aufzeigt. Der freie und gütige Akt der Schöpfung bestimmt auch das Woher und das Wohin der Schöpfung; er bestimmt, dass „alles (τὰ πάντα) aus ihm und durch ihn und auf ihn hin ist“ (Röm 11,36). Die Schöpfung ist als Werk Gottes von ihm unterschieden und völlig

verschieden. Sie ist aus dem Nichts (ex nihilo) geschaffen (einschließlich der Materie; gegen die platonische Präexistenz der Materie). Deshalb existiert die Schöpfung nicht ewig und auch nicht aus sich selbst (vgl. das ἐξ οὐκ ὄντων in Makk 7,28). Die Schöpfung ist nach Jo 1,3 „durch das Wort geworden“. Oder, wie Athanasios der Große und andere Kirchenväter lehren, sie ist das Werk des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geiste.

B. Dieses Woher der Schöpfung, welches auch das Wohin mitbestimmt, ist die theologische Basis für eine beständige Wertung der Schöpfung. Das Faktum der Schöpfung als des Werkes Gottes und die causa finalis, das Ziel, in Gemeinschaft mit Gott zu sein, sind der Urgrund für eine positive und optimistische Wertung der Schöpfung. Der Ursprung der Schöpfung von Gott, dem Prinzip des Guten (im Gegensatz zu den dualistischen Systemen), erlaubt das prinzipielle Verständnis der Schöpfung als einer guten und vollkommenen Gabe. Dass die Schöpfung als freier und gütiger Akt Gottes, als Ausdruck seiner Liebe und Heiligkeit, **gut** ist, ergibt sich aus dem ersten Kapitel der Genesis, in dem der Satz „und Gott sah, dass es gut war“ siebenmal wiederholt wird und im Satz gipfelt „Gott sah alles an, was er geschaffen hatte und siehe, es war sehr gut“ (Gen 1,31). Diese Wertung, welche als Wertung Gottes selbst zu verstehen ist, erlaubt es der christlichen Theologie, von der Güte und Herrlichkeit der Schöpfung zu sprechen.

Allerdings erfährt diese Wertung der Schöpfung als gut und herrlich eine Einschränkung im Hinblick auf das Erreichen oder Verfehlen ihres Zieles. Das von Gott der Schöpfung gesetzte Ziel der Gemeinschaft mit sich selbst, das Ziel des Heils der Schöpfung, ist bekanntlich im Leben der Erstgeschaffenen verfehlt worden. In dieser Verfehlung erblickt die Theologie eine faktische Verminderung der Herrlichkeit der Schöpfung. Die Herrlichkeit der Schöpfung ist in unserem Erfahrungshorizont eine relative

und befleckte. Wir erleben die Schöpfung nicht in ihrem natürlichen (κατὰ φύσιν), sondern in ihrem widernatürlichen Zustand (παρὰ φύσιν). Die Sünde des Menschen veränderte die natürliche (ursprüngliche), auf Gott orientierte Beziehung. Sie veränderte die Beziehung des Menschen zu sich selbst, zu den Mitmenschen, zu der Natur und vor allem zu Gott. Unserer Erfahrungswelt ist darum nur "relativ vollkommen". Diese Auffassung unterscheidet sich sowohl von der optimistischen Ansicht Abelards, dass die geschaffene Welt die beste aller ist, die geschaffen werden konnte, als auch der pessimistischen Meinung, nach der diese Welt die schlechteste ist. Die Herrlichkeit der Schöpfung ist durch das Böse, konkreter durch die Entfremdung des Menschen von Gott (ἀλλοτρίωσις Θεῷ) relativiert und befleckt.

C. Aus dem ersten Kapitel der Genesis, insbesondere aus Gen 1,26-30, ergibt sich die besondere Stellung des Menschen in der Schöpfung. Im Gegensatz zu der übrigen Schöpfung, die durch das Wort Gottes entstand (es werde Licht [γενηθήτω φῶς] etc.), heißt es in Bezug auf den Menschen: „Gott schuf den Menschen“. Sowohl die unterschiedliche Redeweise als auch die Anthropomorphismen in diesem Zusammenhang dürfen als ein Zeichen der besonderen Stellung des Menschen in der Schöpfung angesehen werden. In der Genesis liegt sicherlich keine objektiv nachprüfbare Kosmologie vor. Der Schöpfungsbericht in Bezug auf den Menschen hebt eher den Anfang der geschichtlichen Beziehung Gottes zum Menschen hervor.

Der Mensch ist das letzte göttliche Geschöpf und das einzige, das über geistige, logische Kräfte verfügt, die ihm von Gott gegeben wurden (vgl. ἐμφύσημα). Der stoische Begriff „Mikrokosmos“ wird von den Kirchenvätern verwendet, um damit die Vollkommenheit der gegenseitigen Durchdringung (περιχώρησις) des Geistigen und Sinnlichen im Menschen auszudrücken. Diese Sonderstellung und Erha-

benheit des Menschen ist wesentlicher Bestandteil und Höhepunkt der Schöpfung (vgl. Psalm 8,6 ff).

Die Sonderstellung des Menschen begründet auch seine Erschaffung „nach dem Bilde Gottes“ (Gen 1,26). Aus der Sicht einiger Kirchenväter ist die Präposition „nach“ von besonderer Bedeutung. Da das einzige, wahre und natürliche Bild Gottes Jesus Christus ist (2 Kor 4,4; Kol 1,15), ist der Mensch „nach dem Bilde“ des Urbildes geschaffen, d. h. nach Jesus Christus. Es ist bekannt, dass es in der Theologien Geschichte mannigfache Deutungsversuche der menschlichen Gottebenbildlichkeit gegeben hat: körperlicher Vorzug; Bindung an eine geistige Eigenschaft; Vernunft, Persönlichkeit, geistige Überlegenheit; Herrschaftsvorstellung etc. Die patristische Deutung, dass der Mensch „nach dem Bilde“, nämlich nach Jesus Christus geschaffen wurde, zeigt den christologischen Bezug des Menschen von seiner Erschaffung her. Der christologische Bezug des Menschen ist die natürliche Eigenschaft und Voraussetzung im Menschen für die Erkenntnis Gottes und seine Gemeinschaft mit Gott, für die *χριστοποίησης* (Christuswerdung) des Menschen. „Das nach-dem-Bilde-Gottes ist Prinzip und Wurzel des Guten...; aber das Gott-ähnlich-werden wird mir eigen durch meine Werke“; es ist dem Menschen zur Verwirklichung überlassen.

Zum Erreichen dieses Zieles hat Gott die Menschen gesegnet (Gen 1,28). Das Reich der Tiere und der Pflanzen dient nach den Worten dieses Kapitels der Genesis der Nahrung der Menschen. Das ist ein klares Wort Gottes, welches heute oft aufgrund menschlicher Verfehlungen und menschlichen Missbrauchs als überholt angesehen wird. Das natürliche Verhältnis des Menschen zu Gott, d. h. das Leben in Gemeinschaft mit Gott, lässt die Herrschaft des Menschen über die Schöpfung zu, weil der Mensch in diesem Zustand Gott nachahmt und mit der Schöpfung liebevoll umgeht. Dies impliziert den Kommunismus der Liebe unter allen

Menschen und die gerechte Verteilung der Erde und ihrer Güter.

D. Dieses Verhältnis des Menschen zu Gott ist nicht verwirklicht worden. Es ist durch den Ungehorsam zerstört worden. Die Herrlichkeit der Schöpfung ist darum befleckt und vermindert. Was die Menschen empirisch wahrnehmen, ist das Widernatürliche. Durch den Fall haben die Menschen nach orthodoxem Verständnis nicht nur die verheißenen Gaben nicht erhalten; auch die vorhandenen natürlichen Kräfte und Gaben Gottes sind verdunkelt und geschwächt (davon weicht sowohl die römisch-katholische Ansicht über die Unverlierbarkeit der imago bzw. die Verlierbarkeit der similitudo, als auch die reformatorische Lehre ab, nach der imago und similitudo gleich gesetzt werden, was nicht nur den Verlust der similitudo, sondern auch der imago bedeutet). Durch den Fall wich die Harmonie des Menschen mit Gott, seiner Umwelt und mit sich selbst der Disharmonie, der Feindschaft, dem Egoismus, der Ausbeutung. Die Herrschaft über die Natur entartete in Ausbeutung und Verwüstung des natürlichen Lebensraumes. Durch die Entfernung des Menschen von Gott geriet auch die gesamte Schöpfung in Mitleidenschaft und Verkümmern. „Die gesamte Schöpfung“, sagt der Apostel Paulus, „seufzt und leidet bis zum heutigen Tag mit“ (Röm 8,22).

E. nach dem Kontext dieser paulinischen Stelle ist die Schöpfung „der Vergänglichkeit unterworfen“. Aber zugleich partizipiert sie bzw. hat zu partizipieren an der „Herrlichkeit der Kinder Gottes“. Indem sie auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes wartet, lebt sie in der Hoffnung, dass auch sie von der Verlorenheit befreit wird. Dies bedeutet nicht, dass die Schöpfung aufhören wird, vergänglich zu sein. Die Schöpfung erlangt die Befreiung von der Sklaverei durch ihren Dienst an der Herrlichkeit der Kinder Gottes. Diese Herrlichkeit ist keine gegenwärtige, sondern eine eschatologische. In der Menschwerdung des Logos

Gottes ist die objektiv ontologische Wiederherstellung der ursprünglichen Herrlichkeit der gesamten Schöpfung, insbesondere des Menschen, erfolgt. In der Menschwerdung sind die Menschen gerettet, doch in der Hoffnung. Sie sind gerettet, indem sie mit Christus leiden und im sakramentalen Leben das nachvollziehen, was er für die Menschen getan und gelitten hat. Aufgrund dieser eschatologischen Hoffnung lässt sich nicht eine fatalistische Haltung den konkreten Gesellschafts- und Umweltproblemen gegenüber einnehmen. Denn außer dem Glauben und der Hoffnung ist für die Gegenwart die Liebe bestimmend. Die christliche Liebe ist der Prüfstein des rechten Glaubens und der lebensspendenden Hoffnung. Die liebevolle Zuwendung zu den Gesellschafts- und Umweltproblemen unserer Zeit (Hunger, Krieg, Armut, Angst, Isolation, Ungerechtigkeit, Umweltverschmutzung etc.) ist der Weg zur Wiederherstellung der Herrlichkeit der Schöpfung. Nicht purer, humaner Aktivismus ist aus christlicher Sicht die Voraussetzung zur Lösung der Probleme, sondern die unbedingte Annahme und Einbeziehung der Probleme in die vom Vater durch Christus im Heiligen Geiste geschenkte, kirchliche Wirklichkeit des wahren Glaubens und der zuversichtlichen und begründeten Hoffnung, d. h. in die ekklesiale Hoffnung, dass Jesus Christus seine Kirche verherrlichen und damit die Schöpfung mit verherrlichen wird.

Falsificări moderne ale Evangheliei? Traducerea germană a Sfintei Scripturi „Biblia într-un limbaj adecvat”¹

KONSTANTIN NIKOLAKOPOULOS

Abstract: The present study deals with an important issue of Scripture interpretation, namely with its translation, with paraphrasing it in another language (in this case: in German). In principle, any new translation of the Bible should be an occasion of joy for the theological community and for the Christian world since the Bible is the most important book of Christianity and the written guide of the whole Christian life. It exists a shift of paradigm in terms of Bible translation, in the contemporary era, the emphasis being rather placed on paraphrasing or on the “interpretative” translation rather than on literary translation, namely on the careful transposition of the scriptural texts. One of the best examples and the climax of such a “dangerous” translation of the Bible is presented in the form of the new translation (October 2006), uncommon entitled “the Bible in an adequate translation”. It is about a project involving 52 translators, 42 women and 10 men. Although the ten translators belong to the Roman Catholic Church, the whole work bears the seal of the feminist movement, which is especially developing in the Protestant world. Both in the preface and in the introduction of the edition there can be seen a threefold purpose underlying this translation, namely: 1) an interest “which is trying to treat adequately the two sexes”

¹ Traducerea textului a fost realizată de drd. Ilie Ursa după originalul: *Moderne Verfälschungen des Evangeliums? Die deutsche Übersetzung der Heiligen Schrift „Bibel in gerechter Sprache”*. Textul a fost susținut în cadrul conferinței care a avut loc la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, în data de 3.11.2008.

2) the interest for the actual Jewish-Christian dialogue 3) and, finally, the interest in the importance of the biblical texts for the reality of the social life. Besides these the project also contains a keyword in the title, which defines its profile namely "the appropriate language". This translation emphasizes the language, but it causes instead many problems in the linguistic and hermeneutic field. The dogmatic theological consequences are especially of a particular theological significance for the Church faith and for the steadiness of the believers in it, because they are important as they are the result of the deliberately manipulation of the translation.

Keywords: Bible translation, feminist movement, language, manipulation, tradition, believers.

1. Considerații introductive

ESTE DE LA SINE ÎNȚELES faptul că, Sfânta Scriptură, în calitate de carte sfântă a Creștinătății, împreună cu explicarea ei de-a lungul secolelor, constituie punctul central al teologiei biblice precum și centrul oricărei științe biblice. Studiul de față își propune să se ocupe cu un aspect important al interpretării Scripturii², și anume traducerea ei, respectiv parafrizarea ei într-o altă limbă (în cazul de față: în limba germană).

Ar trebui de fapt, ca fiecare știre despre o nouă traducere a Bibliei să ne bucure, aceasta deoarece fiecare traducere a Cuvântului lui Dumnezeu are sau ar trebui să aibă un scop sfânt și anume, să contribuie la o înțelegere mai profundă a Revelației dumnezeiești fixate în scris. Organul mijlocitor al acestui adevăr este limbajul însuși, care reprezintă printre altele, o parte constitutivă, esențială a științei biblice critice și care, începând din antichitate, a fost tratat cu respect la realizarea numeroaselor traduceri ale Bibliei. Biserica Veche

² Referitor la acest aspect a se vedea studiul lui A. SCHMITT, „Übersetzung als Interpretation. Die Henochüberlieferung der Septuaginta (Gen 5,21-24) im Licht der hellenistischen Epoche“, în: *The Interpretation of the Bible: the International Symposium in Slovenia.*, Joze KRAŠOVEC (ed.), Continuum International Pub. Group, 1998, pp. 181–200.

și respectiv întreaga Ortodoxie au fost deschise de la bun început traducerii Bibliei în alte limbi, fapt care se poate vedea de altfel și în creșterea numărului traducerilor (spre exemplu cea a Sfinților Chiril și Metodie la popoarele slave), care au luat naștere odată cu răspândirea propovădurii creștine la noile popoare. De aceea, nu ar trebui să ne surprindă faptul că în ziua de azi Noul Testament este tradus integral în aproximativ 1.300 de limbi iar în alte 918 limbi și dialecte în mod parțial³.

Timpurile în care se făceau traduceri literale, adică transpuneri atente a textelor vechi și nou-testamentare în limbi străine, par acum a fi de mult trecute. Traducerea „literală” este în ultimul timp înlocuită printr-o traducere „interpretativă”. Aceasta din urmă poate fi folositoare pentru înțelegerea textului iar pentru exegeza biblică un instrument util, însă ea ascunde numeroase pericole în ceea ce privește fidelitatea față de sensul inițial al textului. Nu trebuie uitat faptul că: „criteriul calitativ hotărâtor al fiecărei traduceri ar trebui să fie, pe lângă faptul de a fi înțeleasă de cititori, fidelitatea față de textul original”⁴. În acest sens ar fi bine să se țină cont de caracterizarea pe care a făcut-o Umberto Eco traducerii, și anume, traducerea ca „negociere”:

„Traducerea este întotdeauna un proces de negociere între partide diferite. Între ele se numără, ca fiind probabil cele mai importante, textul de la care se pleacă, în limba originală și textul la care se ajunge, în limba respectivă, între cele două având loc procesul de traducere”⁵.

³ A se vedea KNA-ÖKI 8 (16.02.1999) și Konstantinos NIKOLAKOPOULOS, „Die Originalsprache des Neuen Testaments und ihre Rezeption durch das moderne Griechentum”, în: *Orthodoxes Forum*, 14 (2000), p. 159.

⁴ Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, „Bibel in gerechter Sprache”, în: *Herder Korrespondenz*, 61, 2007, p. 237. Consiliul Bisericii Evanghelice din Germania se pronunță împotriva întrebuițării liturgice a respectivei traduceri.

⁵ A se vedea W. STEGEMANN, E. STEGEMANN, „Nicht schlecht verhandelt! Anmerkungen zur Bibel in gerechter Sprache”, în: *Kirche und Israel*,

2. „Biblia într-un limbaj adecvat” – O traducere modernă care ascunde în ea pericole

Unul dintre cele mai bune exemple și punctul culminant al unei astfel de traduceri „periculoase” ale Bibliei se prezintă în forma noii traduceri, apărută de curând (octombrie 2006), cu titlul curios „Biblia în traducere adecvată”. Aici este vorba de un proiect costisitor – numai costurile de producție s-au ridicat la 400.000 Euro, la care au participat 52 de traducători, 42 de femei și 10 bărbați. Deși 10 dintre traducători aparțin Bisericii Romano-Catolice, întreaga lucrare poartă pecetea mișcării feministe, care se dezvoltă mai ales în lumea protestantă. Responsabilii sunt „în cea mai mare parte simpatizanți ai feminismului sau, cu alte cuvinte, aparțin unei rețele feministe.”⁶. Demn de menționat este și faptul că acest proiect a necesitat un timp îndelungat de pregătire; s-a plecat practic de la lucrările biblice ale mai multor seminarii evanghelice pentru ca în cele din urmă să fie inițiat acum câțiva ani în cadrul unui seminar evanghelic, iar în toamna anului 2006 în Gütersloher Verlagshaus (ISBN 3-579-05500-3) să fie prezentat publicității. Proiectul a fost coordonat pe întreaga durată prin intermediul unui centru de coordonare a proiectului înființat în 2001, care poartă ambițiosul nume: „Biblia pentru noul mileniu – Testamentele în limbaj adecvat”.

Caracteristicile acestei noi traduceri pot fi rezumate astfel: Traducerea noii Biblie este editată de Ulrike Bail, Frank Crüsemann, Marlene Crüsemann, Erhard Domay, Jürgen Ebach, Claudia Janssen, Hanne Köhler, Helga Kuhlmann, Martin Leutzsch și Luise Schottroff. Tipărită pe hârtie subțire, cu-

22 (2007), p. 3.(se fac trimeri la: Umberto ECO, *Quasi dasselbe mit anderen Worten: über das Übersetzen*, trad. Burkhard Kroeber, Dt. Taschenbuch-Verl., München, 2009.).

⁶ E. SCHWERTFEGGER, „Die Bibel in gerechter Sprache. Ideologiekritische Anmerkung zur Bibelübersetzung”, în: *Religion Heute*, 69 (2007), p. 25.

prinde 2400 de pagini, cântărește 1624 de grame și costă 24,94 Euro. Textul biblic tradus este prevăzut cu 797 scurte note explicative precum și cu 50 de pagini care alcătuiesc „glosarul” în care sunt cuprinse explicații la problemele de traducere mai importante. Numărul impresionant de sponsori este menționat pe 17 pagini. Pe pagina de internet a proiectului (www.bibel-in-gerechter-sprache.de) se poate vedea că există între timp și un CD de 70 de minute cu cele mai frumoase texte, citite de Helge Heynold. CD-ul costă 29 de Euro și poate fi găsit în comerț.

Atât în prefața întocmită de directorul „Comisiei pentru stimularea, sprijinirea și supervizarea proiectului Bibliei în limbaj adecvat”, președintele bisericesc evanghelic al Bisericii Evanghelice din Hessen și Nassau Dr. h.c. Peter Steinacker (pag. 5), cât și în introducerea la ediție (pag. 10) se poate constata un întreit scop care stă la baza acestei traduceri și anume: a) un interes „care caută să trateze cele două sexe în mod adecvat”, b) interesul față de actualul dialog iudeo-creștin și c) și, în sfârșit, interesul față de însemnătatea textelor biblice pentru realitatea vieții sociale. În afară de acestea, proiectul mai conține în titlu și un cuvânt cheie, care îi definește profilul și anume „limbaj adecvat”. Dacă se combină această cerință explicită „după adecvare” cu cele trei interese mai sus menționate, atunci rezultă următorul fapt, care a fost proclamat în mod repetat de către centrul de coordonare între 2001 și 2006 în calitate de scop ideal al noii traduceri a Bibliei: „Adecvat înseamnă adecvat femeilor; adecvat înseamnă corect din punct de vedere al limbajului, avându-se în vedere și dialogul iudeo-creștin; adecvat înseamnă social (teologic-eliberator) adecvat.”⁷

⁷ E. SCHWERDTFEGER, „Die Bibel in gerechter Sprache. Ideologiekritische Anmerkung zur Bibelübersetzung”, p. 25.

3. Scopurile îndoielnice ale traducerii

„Biblia în limbaj adecvat este cartea cărților pentru noul mileniu, aflată pe culmea cercetării actuale, și care este în același timp pe înțelesul tuturor, atât cât aceasta este posibil”. Aceasta este autoprezentarea proiectului pe propria pagină de internet. Cu toate acestea, se pune aici întrebarea asupra mult proclamatei „adecvări”, care face cartea drept „carte a cărților”, iar prin aceasta accesibilă tuturor. Pretenția acestei traduceri, aceea de a fi adecvată, este prea mare, ca și cum miile de traduceri, începând din primele secole creștine și până în ziua de azi, ar fi inadecvate. Pretenția începe să devină de neînțeles, neelegantă și fără sens, dacă se pun în legătură, în realitate cele două, și nu trei scopuri, urmărite de traducere. Pe de o parte, prin schimbări corespunzătoare de cuvinte este pusă în evidență, în text, egalitatea în drepturi dintre bărbat și femeie, iar pe de altă parte prin exprimări mai atenuante, aduce un aport dialogului și înțelegerii iudeo-creștine.

În ceea ce privește primul scop, nu se mai citește la Luca 8,22 că Iisus s-a urcat într-o barcă cu ucenicii, ci : „El S-a urcat împreună cu ucenicii și ucenițele într-o corabie, ca și cum conotația clară masculină a termenului ucenici s-ar putea feminiza, ca și termenul Creator în Creatoare”⁸. Aceasta este pur și simplu o absurditate istorică. Tendințele feministe ale noii traduceri ale Bibliei culminează în inventarea „fari-seelor”, fapt care este, din punct de vedere istoric, penibil și inacceptabil. Pentru a veni prin aceasta cât mai mult în întâmpinarea fraților evrei, s-a lăsat la o parte din predica de pe munte (Mat. 5,21-22) referitor la porunca uciderii, cuvintele următoare „Eu însă vă zic vouă: Cine se mânie pe fratele său, acela este vrednic de judecată”. Noua traducere

⁸ A se vedea întregul context la R. Leicht, Kein Wort sie wollen lassen stahn, în: R. LEICHT, „Kein Wort sie wollen lassen stahn”, în: *Die Zeit – Feuilleton*, 15, 6 aprilie 2006.

ne oferă în schimb următoarea variantă „înfrumusețată”: „Explic aceasta astăzi deasemenea ...”, ca și cum Iisus și-ar fi relativizat propriile cuvinte și le-ar fi pus lângă cele ale scrierilor de înțelepciune iudaice, interpretându-le: „asta se poate vedea așa, dar și altfel.”

Însele, cele două exemple de traducere arată clar punctul central de plecare al noii traduceri a Bibliei și anume, faptul că, aici, creștinismul ar fi tratat în mod negativ femeile și evreii și, de aceea, acum ar avea mai multe sentimente de vinovăție. Astfel de idei, care conțin fără îndoială mari urme de adevăr, au de a face cu situații *ad posthum* care și-au găsit o expresie diacronă în mod special în creștinătatea apuseană. Dar chiar dacă acest scop dublu ar fi justificat, el nu poate fi atins prin folosirea discreționară a limbajului biblic, iar prin aceasta, prin schimbarea, uneori chiar falsificarea sensului teologic al acestuia⁹. Chiar dacă am fi de acord cu punctul de plecare al noii traduceri a Bibliei, și anume, faptul că „creștinismul ajuns până la noi ar trebui să-și manifeste regretul față de persecutarea evreilor și desconsiderarea femeilor”¹⁰, acest lucru nu înseamnă că printr-o anume traducere am avea voie să profanăm textul biblic și să-l lăsăm în seama spiritului vremii¹¹. Biblia dispune de propriul ei profil și nu trebuie folosită ca instrument sau mijloc pentru redarea tendințelor feministe sau a celor simpatizante cu iudaismul. Patriarhii și profeții poporului Israel au fost, în calitate de figuri biblice – chiar dacă vrem sau nu – bărbați. Aproape toți autorii scrierilor vechi- și nou-testamentare (exceptând cărțile

⁹ A se vedea expunerile interesante ale exegetului romano-catolic Th. SÖDING, „Wort Gottes in gerechter Sprache? Eine neue Bibel auf dem Prüfstand”, în: *Christ in der Gegenwart*, 59, 2007. (unter: www.christ-in-der-gegenwart.de).

¹⁰ R. LEICHT, „Kein Wort sie wollen lassen stahn”.

¹¹ A se vedea aprecierea teologilor vechitestamentari din Tübingen, Bernd Janowski, la E. Schwerdtfeger, *Die Bibel in gerechter Sprache. Ideologiekritische Anmerkung zur Bibelübersetzung*, în: *Religion Heute* 69 (2007) pag. 26.

Rut, Judit și Ester) sunt bărbați. Acest fapt nu se poate schimba după intenții și interese subiective, pentru ca Biblia să sune mai „feminist”. Pe de altă parte, mai ales în Noul Testament, anumiți evrei din timpul Mântuitorului sunt uneori foarte dur atacați. El Însuși, deși evreu, critică în mod aspru și radical Legea și Templul. Cunoscutele antiteze din predica de pe munte (Mt 5) nu pot fi înlăturate așa ușor. De aceea, în mod justificat, se vorbește despre principii unilaterale și greșeli ale „Bibliei în limbaj adecvat”, care au nevoie de încă o verificare¹² pentru a putea fi înlăturate¹³.

4. Intenții riscante de traducere din punct de vedere teologic și al conținutului

Făcând abstracție de variațiile diferite ale cuvintelor și expresiilor care trebuie redată, ar trebui aici accentuat în mod special faptul că, adevăratul pericol al noii traduceri a Bibliei constă în confundarea anumitor categorii. Se pare că cele 42 de femei și cei 10 bărbați care au lucrat la această traducere confundă în mod clar, în întreprinderea lor, traducerea cu parafraza. Scopul unei traduceri este cu totul altul decât cel al parafrazării exegetice. Traducerea se concentrează asupra textului. Parafraza exegetică are de-a face mai mult cu interpretarea acestuia. Traducătorii „Bibliei în limbaj adecvat” nu au intenționat să parafrazeze pur și simplu textul, ci și-au propus ca la această parafrază să facă limbajul Scripturii să sune mai feminin și mai iudaic. Bineînțeles că fiecare traducere păstrează un anumit caracter personal de interpretare. O astfel de întreprindere ar trebui totuși, atâta timp cât vrea să rămână o traducere, să posede caracteristica esențială a fidelității față de text. Regulile bi-

¹² A se vedea Christen heute 2007, p. 146.

¹³ A se vedea de asemenea studiul lui Chr. KÄHLER, H. von BARTH, „Übersetzen heißt dienen”, în: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6 iulie 2007.

blice conform cărora nu este permis textului biblic „să i se adauge sau să i se ia ceva” (Deut 4,2; 13,1; Apoc. 2,18 f.) iar cea mai mică literă și fiecare semn sau iotă a legii sunt importante (Mt 5,18; Lk 16,17), nu sunt luate în mod deplin în considerare în noua traducere a Bibliei care, de altfel, traduce în mod neschimbat versetele biblice menționate mai sus.

Traducerea prezentă a Bibliei „în limbaj adecvat” pune accentul pe limbaj, provoacă în schimb numeroase probleme în domeniul lingvistic și ermeneutic. În afară de acestea, sunt generate „probleme de profunzime, pe care această traducere le pune pentru practica bisericească în cadrul slujbei divine, cateheză și în modul de tratare a Sfintei Scripturi de către credinciosul creștin”¹⁴. De o importanță teologică deosebită pentru credința Bisericii și statornicia credincioșilor în ea, sunt mai ales consecințele dogmatic-teologice, care cântăresc deosebit, și care rezultă din manipularea în mod conștient a traducerii. Dacă suntem conștienți de faptul că un limbaj neadecvat este consecința unui anumit mod de a face teologie, atunci ar trebui să ne facem, împreună cu Ulrich Wilckens, griji pentru pagubele cauzate „celor două mărturisiri de bază ale tuturor Bisericilor creștine” și anume credința în Dumnezeu cel Treimic (Triadologie) și credința în Fiul lui Dumnezeu Iisus Hristos (Hristologie).

Chiar dacă traducătorii doritei adecvări în ceea ce privește raportul dintre sexe, precum și cel dintre creștini și evrei, au sacrificat anumite lucruri esențiale, ne cuprinde mirarea și nu înțelegem de ce, în loc de, „Și Cuvântul s-a făcut trup” (Ioan 1,14) citim noua invenție „Și Înțelepciunea s-a făcut materie” (!) Ce vrea să însemne așa ceva? Este aceasta un semn al raportării prietenoase față de evrei sau o punere în

¹⁴ A se vedea în acest sens detaliata și interesanta recomandare a noii traduceri a Bibliei de către Episcopul Ulrich WILCKENS, „Verfälschung der Grundbekenntnisse aller Kirchen”. Theologisches Gutachten zur „Bibel in gerechter Sprache”, în: *KNA-Dokumentation*, 4, 14/15, 3 aprilie 2007.

discuție a sexului lui Iisus? Unde este acum acea minunată teologie ioaneică din prologul celei de a patra Evanghelii, dacă Cel care era peexistent a fost coborât la nivelul de simplă materie? Unde poate duce această punere în legătură discreționară a cuvântului grecesc „sarx” cu termenul „materie”, din punct de vedere teologic și soteriologic? Așa de periculoase și de rătăcitoare pot fi astfel de traduceri după bunul plac.

Domeniul Triadologiei și, în același timp, cel al Hristologiei sunt atinse de alte traduceri „iscusite” ale unor versete ale Noului Testament, cum ar fi spre exemplu, expresii care se referă la numele lui Dumnezeu sau la raportul Lui față de Iisus Hristos. În acest context, este evidentă alergia¹⁵ consecventă a traducătorilor față de vestirea Mântuitorului prin care Îl înfățișa pe Dumnezeu ca Tată. Astfel, Hristos ar fi zis, în noua traducere, „Dumnezeu este mai mare decât mine” în loc de „Tatăl este mai mare decât mine” (Ioan 14,28). Dacă aceste schimbări ale numelui lui Dumnezeu nu au de-a face cu complexe feminine, atunci acestea stau în concordanță cu o serie de traduceri asemănătoare, a căror linie centrală este ideea că Hristos este un simplu om, care a fost ales de Dumnezeu (nu de Tatăl Său) și a fost însărcinat cu propovăduirea Evangheliei. „Prin evitarea numelui biblic de „Tată”, care se atribuie lui Dumnezeu, este schimbată în mod intenționat ființa Dumnezeului biblic, precum și însemnătatea Sa fundamentală pentru toți creștinii”¹⁶. Tot o falsificare a textului primar o reprezintă și traducerea numelui lui Dumnezeu „Tatăl” prin „Tată și mamă”. Acesta este cazul mai ales atunci când Iisus vorbește despre „Tatăl meu”

¹⁵ Aceasta este formularea lui Th. SÖDING, „Wort Gottes in gerechter Sprache? Eine neue Bibel auf dem Prüfstand”. (unter: www.christ-in-der-gegenwart.de).

¹⁶ A se vedea de asemenea alte exemple în studiul lui U. WILCKENS, „Verfälschung der Grundbekenntnisse aller Kirchen”. Theologisches Gutachten zur „Bibel in gerechter Sprache”, p. 3.

(spre exemplu Mat 7,21; 10,32-33; 12,50; 15,13; 16,17; 20,23; 25,34 etc.). Faptul că noua traducere a „Bibliei în limbaj adecvat” nu ia în considerare adevărurile de credință consacrate de-a lungul veacurilor iar cititorilor nu le oferă o transpunere normativă a textului primar, reiese din libertatea și posibilitățile care sunt oferite cititorilor noii traduceri, spre a fi împreună traducători și parteneri de discuție. Drept urmare, în partea stângă sus a textului sunt redată diferite nume alternative precum și denumiri ale lui Dumnezeu „pe care cititorul le poate introduce apoi în text, la locul numelor propuse (scrise jos cu cenușiu) ale lui Dumnezeu”¹⁷. La liberă alegere sunt oferite spre exemplu următoarele denumiri: Cel veșnic, Cea vie, Cel sfânt, Cea sfântă, Cel unul, Cea una, El, Ea, Tu, etc.¹⁸.

Cuvânt de încheiere

Nu este întâmplător faptul că „Biblia într-un limbaj adecvat” este expusă unei critici dure amestecate cu luare în derâdere, din toate direcțiile (confesionale)¹⁹. În revista germană „Der Spiegel” era vorba de „o amestecătură de cuvinte în grădina Eden”, iar teologul nou-testamentar Thomas Söding a susținut cu tărie faptul că „această Biblie este un simptom al unei crize”. Episcopul Ulrich Wilckens caracteriza proiectul noii traduceri a Bibliei drept: „falsificare a mărturiilor de credință de bază a tuturor Bisericii”. Dar și teologi de frunte ai Bisericii Evenghelice din Germania (EKD)

¹⁷ E. SCHWERTFEGGER, „Die Bibel in gerechter Sprache. Ideologiekritische Anmerkung zur Bibelübersetzung”, p. 25.

¹⁸ Ca o altă apărare feministă a Bibliei în limbaj adecvat, referitor la problematica Dumnezeu-Tatăl, a se vedea cartea autoarei Christine GERBER et alii (eds.), *Gott heisst nicht nur Vater: zur Rede über Gott in den Übersetzungen der „Bibel in gerechter Sprache”*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2008.

¹⁹ Referitor la diferitele păreri și recenzii despre Biblia în limbaj adecvat a se vedea: www.bigs.gutachten.de/rezensionen.php.

au cerut în ultimul timp o verificare a traducerii contestate²⁰. Teologul evanghelic Ingo U. Dalferth vorbea, într-o recenzie din „Neuen Zürcher Zeitung” (18.11.2006) despre o „declarație teologică de faliment”. Teologul nou-testamentar Jens Schröter afirma ironic că „diavolul rămâne de sex bărbătesc”²¹. La sfârșitul lui Martie 2007 însăși Consiliul Bisericii Evanghelice din Germania (EKD) a luat poziție față de noua traducere mult discutată și s-a pronunțat împotriva unei folosiri liturgice a textului²².

Dacă astfel de teologi importanți ai celor două mari Biserici din Germania, care au în mare parte o orientare istorico-critică, s-au exprimat în acest mod, referitor la traducerea contestată, avem, ca ortodocși, un motiv în plus de a pune noua traducere sub semnul întrebării și de a o privi ca fiind un text foarte problematic. Pentru Biserica Ortodoxă nu există o Biblie pur și simplu, care, în cadrul raționalismului, să fie privită doar ca o frumoasă realizare literară, omenească. Biblia este pentru Ortodoxie „Sfânta Scriptură” și reprezintă în cadrul vieții liturgice, fundamentul credinței creștine. O astfel de interpretare abuzivă a textului, prin intermediul noii traduceri, reflectă în mod sigur o criză contemporană. Criza constă în „simțul insuficient pentru relaționări, îndepărtarea de istoria interpretării creștine din cele două milenii”²³, în desconsiderarea neîntreruptei Tradiții a vieții Bisericii, în nerecunoașterea adevărilor de credință fundamentale, în indiferența față de conținuturile soterilogice normative.

²⁰ Christen heute 2007, p. 146.

²¹ A se vedea, de asemenea, studiul lui: J. SCHRÖTER, „Ideologie und Freiheit: die „Bibel in gerechter Sprache“ und die Grundlagen der Bibelübersetzung”, în: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 104 (2007), pp. 142–171.

²² L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, „Bibel in gerechter Sprache”, p. 237.

²³ A se vede părerea apropiată de Ortodoxie a lui Th. SÖDING, „Wort Gottes in gerechter Sprache? Eine neue Bibel auf dem Prüfstand”. (unter: www.christ-in-der-gegenwart.de).

Dacă însuși directorul „Bigs-Beirates” (Consiliului pentru noua traducere a Bibliei), președintele bisericesc Peter Stei-nacker a declarat oficial că dorește să folosească „în cadrul cultului în continuare Biblia lui Luther”²⁴, pot ca ortodox să mă alătur părerii acestuia și să conchid împreună cu epis-copul evanghelic Ulrich Wilkens astfel: „,Biblia în limbaj adecvat’ este nu numai de nerecomandat pentru uzul practic în biserică, ea este de nerecomandat atât pentru slujba bise-ricască cât și pentru cateheză, ba chiar și pentru uzul per-sonal. Ea trebuie respinsă cu atât mai mult pentru orice fel de folosire în Biserică. Această „traducere” supune textul Bibliei – cel puțin cel al Noului Testament – unor interese străine, de natură ideologică și falsifică astfel sensul său, în aspecte fundamentale”²⁵. Împreună conviețuire frățească a celor trei mari Biserici (Romano-Catolică, Evanghelică și Or-todoxă) în Germania necesită încetul cu încetul un text biblic comun, în limba germană, care să se bazeze pe textul primar grecesc. Vechea „traducere unitară” ne poate oferi în acest sens un prim forum de înțelegere. După retragerea Bisericii Evanghelice din cadrul proiectului pentru actualizarea tra-ducerii unitare, ecumenismul se găsește din nou într-o fun-dătură, din care nu se poate ieși în mod sigur cu „Biblia în limbaj adecvat”. Singura soluție poate fi numai o nouă ver-siune a traducerii unitare, asupra căreia să existe consens din partea catolicilor, evanghelicilor și ortodocșilor.

²⁴ Părerea unor protestanți contemporani conform căreia folosirea liturgică a contestatei „Biblia în limbaj adecvat” ar însemna o deschidere a Bisericii față de modernitate, nu o pot împărtăși. A se vedea, după pă-rerea mea, formularea nepotrivită a Episcopesei de Lübeck, Bärbel War-tenberg-Potter referitoare la această problematică: „Es wäre kurzsichtig, wenn wir in der evangelischen Kirche uns nicht auch in der Liturgie öf-fnen würden, sondern in erstarrten Sprachformen verharren”, în: Bärbel WARTENBERG-POTTER, , în: *Katholische Nachrichtenagentur*, 39, 25 septem-brie 2007, p. 3.

²⁵ U. WILCKENS, „Verfälschung der Grundbekenntnisse aller Kirchen”. Theologisches Gutachten zur „Bibel in gerechter Sprache”, p. 16.

Gegenwart der Märtyrer in der Evangelischen Kirche

MANFRED WAGNER

Abstract: În acest studiu se atrage atenția necesității unei cercetări și aprofundări a temei- „Prezența martirilor în Biserica Evanghelică”. În introducere sunt amintite câteva momente din experiența cu studenții ortodocși care și-au aprofundat studiile în Germania, precum și despre numeroasele întrebări adresate de aceștia cu referire la tema amintită mai sus, la seminarul introductiv din fiecare an. De asemenea, se relatează momentul formării autorului ca teolog. Acesta, încă din vremea studenției, a urmărit situația țărilor ortodoxe aflate în blocul comunist, suferința și prigoana Bisericii, afirmând că se ruga continuu pentru acestea în timpul slujbelor religioase. În această perioadă de tristă amintire, a văzut o formă de martiriu contemporan. Cu privire la tema centrală, se afirmă că, pentru a înțelege mucenicii și semnificația lor pentru credință și Biserică, trebuie să ne raportăm la relația personală cu ei. În articol este amintit un episod important din viața teologului. Acesta a avut un moment când s-a întrebat cum va acționa dacă va fi persecutat precum Biserica din România sau Rusia (în perioada comunistă). Răspunsul l-a găsit în Evanghelia după Luca 21, 12-19, unde Iisus a vorbit despre prigoana Bisericii, iar în urma acestei meditații asupra textului evanghelic, i-a crescut încrederea că Hristos va fi cu dânsul într-o posibilă persecuție. În finalul studiului sunt exemplificate moduri prin care se păstrează vie amintirea martirilor. De exemplu, autorul, ca tânăr pastor, a organizat o scenetă în cadrul orelor de pregătire pentru confirmare, prin care a fost reprezentată activitatea Sfântului Laurențiu. În concluzie, se constată că în Biserica Evanghelică nu există nicio instituție care să se ocupe de canonizarea credincioșilor sau a martirilor. Cu toate acestea, chiar și fără canonizări, credincioșii exemplari sunt onorați și amintiți.

Cuvinte-cheie: Traugott Hahn, Biserica Evanghelică, martiri, ortodoxie

S EIT ÜBER DEM JAHR 1997 bin ich Mitglied des Komitees der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) für Stipendien für Studierende aus Osteuropa. Jedes Jahr erhalten über 40 künftige orthodoxe Priester und Religionslehrerinnen ein Stipendium der EKD, um an einer evangelischen theologischen Fakultät in Deutschland ein Zusatzstudium zu absolvieren. Zu Beginn eines jeden neuen Studienjahres werden die Studierenden zu einer Vorbereitungstagung für das Studium in Deutschland eingeladen. Bei diesen Tagungen hatte ich die Aufgabe, die Studierenden in den evangelischen Gottesdienst, in die Geschichte der evangelischen Kirchen in Deutschland sowie in die Geschichte der zwischenkirchlichen Verbindungen zwischen unseren Kirchen einzuführen. Selbstverständlich hatte ich auch darüber zu berichten, wie Glieder unserer Kirche ihren Glauben praktisch leben. In diesem Zusammenhang tauchten immer wieder die Fragen auf, welche Bedeutung die Gottesmutter Maria, die Heiligen und die Märtyrer für Evangelische haben.

Aus diesen Gesprächen heraus entstanden meine Ausführungen über das Thema „Gegenwart der Märtyrer in der Evangelischen Kirche“¹. Die folgenden Ausführungen betreffen ein Gebiet der Praktischen Theologie. Es geht um die Gegenwart der Märtyrer in der Evangelischen Kirche. Die Orthodoxen Kirchen im ehemaligen Ostblock haben im vergangenen Jahrhundert zahlreiche Märtyrer hervorgebracht. Ihre schweren Leiden und ihre Lebenshingabe werden zum Segen für heute. Auch die Evangelische Kirche wurde durch Märtyrer gesegnet, auch wenn sie bei uns nicht in der gleichen Weise präsent sind wie in den Ostkirchen.

¹ Über dieses Thema referierte der Verfasser 2011 bei einem Symposium der Orthodox-theologischen Fakultät Cluj sowie 2012 an der Geistlichen Akademie Minsk und an der Doktorantur des Moskauer Patriarchats in Moskau

Um Märtyrer und ihre Bedeutung für Glauben und Kirche recht verstehen zu kennen, halte ich es für sinnvoll, von einem persönlichen Bezug zu ihnen zu berichten. Deshalb möchte ich von meiner Verbindung mit dem Thema mitteilen. 1946 bin ich kurz nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs geboren worden. Das politische Klima meiner Kindheit und Jugend war durch den Gegensatz zwischen den politischen Systemen in unserem Land und auf unserem Kontinent bestimmt. Damals habe ich oft von der Unterdrückung von Christen und Kirchen in den kommunistischen Ländern des ehemaligen Ostblocks gehört. Darüber wurde bei kirchlichen Zusammenkünften und in der Presse berichtet. Wir hörten, wie in der ehemaligen Sowjetunion immer wieder Kirchen geschlossen und Geistliche verfolgt wurden. In den Gottesdiensten unserer Kirche wurde für unterdrückte Christen gebetet. Dies war Ende der 60er Jahre. Als ich 23 Jahre alt war, wollte ich mit dem Studium des Maschinenbaus beginnen, um später Lehrer für Schüler zu werden, die einen technischen Beruf erlernen. Das erzählte ich meinem damaligen Gemeindepfarrer, als dieser mich fragte, was ich studieren wolle. Er antwortete für mich völlig überraschend: „Ich empfehle Ihnen, studieren Sie Theologie!“ Dies betrachtete ich als Berufung zum Studium der Theologie und zum Dienst als Pfarrer (Priester) in der Kirche. Ich spürte, dass dies mein Weg werden sollte. Aber da war ein Punkt, der mir Kopfzerbrechen bereitete. Ich fragte mich, ob ich wohl auch Christus treu bleiben und der Gemeinde beistehen werde, wenn ich und die Gemeinde wegen des Glaubens verfolgt würden? Wie würde ich reagieren, wenn ich in Verfolgungs- und Unterdrückungssituationen geraten würde, die mir aus Berichten aus Russland und Rumänien dunkel bekannt waren? In jener Zeit wurden mir Worte Jesu aus dem Lukasevangelium bedeutend. In Lukas 21, 12-19 spricht Jesus über Verfolgungen der Gemeinde. Er bereitet Männer und

Frauen, die ihm nachfolgen, auf Verfolgungen vor. Jesus sagt:

„Aber vor diesem allen werden sie Hand an euch legen und euch verfolgen und werden euch überantworten den Synagogen und Gefängnissen und euch vor Könige und Statthalter führen um meines Namens willen. Das wird euch widerfahren zu einem Zeugnis. So nehmt nun zu Herzen, dass ihr euch nicht vorher sorgt, wie ihr euch verantworten sollt. Denn ich will euch Mund und Weisheit geben, der alle eure Gegner nicht widerstehen noch widersprechen können. Ihr werdet aber verraten werden von Eltern, Brüdern, Verwandten und Freunden; und man wird einige von euch töten. Und ihr werdet gehasst sein von jedermann um meines Namens willen. Und kein Haar von eurem Haupt soll verloren gehen. Seid standhaft und ihr werdet euer Leben gewinnen“.

Diese Worte haben mich damals tief beeindruckt und mich verändert. In mir ist das Vertrauen gewachsen, dass Christus seinen Nachfolgern in möglichen Verfolgungen beistehen wird. Nach dieser Erkenntnis habe ich die Berufung zum Theologiestudium angenommen und mit dem Theologiestudium in Tübingen und Hamburg begonnen. Ich war spirituell auf den Dienst eines Geistlichen in der Kirche vorbereitet. So war der Grund gelegt für eine innere Einstellung, die mir die nötige Kraft und auch die nötige gesundheitliche Disposition für oftmals sehr anstrengende Dienste verliehen hat. Die *vocatio externa* (äußere Berufung) und die Bestätigung durch die *vocatio interna* (innere Berufung) gepaart mit dem Vertrauen auf den Beistand Christi haben den Weg für ein Leben als hauptberuflicher Diener Christi geebnet. In Anfechtungen und Schwierigkeiten wusste ich mich in der Liebe und Fürsorge Gottes geborgen und von IHM getragen. Das war das erste, was ich zum Thema sagen wollte.

Im Studium und während meiner langjährigen beruflichen Tätigkeit in der Kirche befasste ich mich immer wieder mit Lebensbildern von Märtyrern. Dabei entdeckte ich, dass Märtyrer sich oftmals mit denselben Fragen befasst haben, die auch mir vor der Entscheidung zum Theologiestudium vor Augen standen. Daraus ziehe ich den Schluss, dass zur Christusnachfolge grundsätzlich gehört, auf das Wort Jesu in Markus 8,34 zu hören. Dort sagt Jesus: „Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach“. Die Nachfolge Christi bedeutet also keine Garantie, immer ein geruhames und friedliches Leben zu haben. Wer Christus nachfolgt, muss sich auf Versuchungen, Prüfungen und auch Verfolgungen um Christi willen einstellen. Davon geht auch der Apostel Paulus aus, wenn er seinem Mitarbeiter Timotheus schreibt: „alle, die fromm leben wollen in Christus Jesus, müssen Verfolgung leiden“ (2. Timotheus 3,12).

Nun will ich über einen evangelischen Märtyrer berichten. Ich habe nicht den bekanntesten evangelischen Märtyrer der Neuzeit, Dietrich Bonhoeffer², ausgewählt, sondern Pfarrer Traugott Hahn³. Hier sehen sie ein Foto dieses evangelischen Pfarrers.



² Dietrich Bonhoeffer findet als christlicher Märtyrer auch in der Orthodoxen Kirche Anerkennung. Ein Fresko in der rumänisch-orthodoxen Kathedrale in Nürnberg zeigt sein Bild zusammen mit dem von Paul Schneider. Beide sind deutsche evangelische Märtyrer. Sie wurden während der nationalsozialistischen Diktatur in Deutschland ermordet.

³ Zu Traugott Hahn: Zeugen einer besseren Welt, Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts, Karl-Joseph HUMMEL; Christoph STROHM (Hrsg.). *Im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Leipzig, 2000, S. 19 ff.

Bei Traugott Hahn fand ich eindrücklich ähnliche Gedanken wie diejenigen, die mich bei der Entscheidung zum Theologiestudium bewegt haben. Außerdem hat er eine Verbindung mit der (Russischen) Orthodoxen Kirche. Traugott Hahn wurde am 1. Februar 1875 als Sohn eines Pfarrers in Rõuge in Livland, dem heutigen Estland, geboren. Sein Vorname Traugott bedeutet: vertraue auf Gott! Das war eine Botschaft, die seine Eltern ihrem Sohn auf den Lebensweg mitgegeben haben. Die Familie kam 1886 nach Reval, dem heutigen Tallin, der Hauptstadt von Estland.

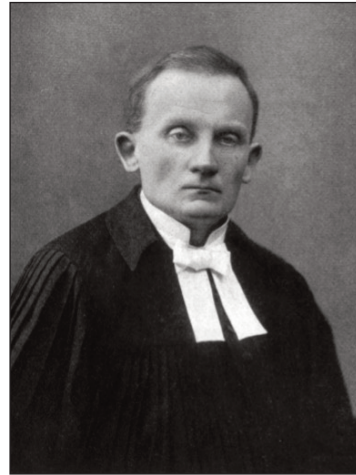


Abbildung:
Pfarrer Traugott Hahn

Der Vater wurde Pfarrer an der dortigen berühmten St. Olai Kirche. Diese war zwischen 1549 und 1625 mit ihrem 159 Meter hohen Turm das höchste Gebäude der Welt. Der Turm brannte 1625 nieder und wurde anschließend bis zu einer Höhe von 123 Metern wieder aufgebaut⁴. In der damals bedeutenden Stadt Reval/Tallin besuchte Traugott das Gymnasium, an dem fast ausschließlich deutsche evangelische Kinder unterrichtet wurden.



⁴ <http://de.wikipedia.org/wiki/Olaikirche> und http://de.wikipedia.org/wiki/Liste_der_h%C3%B6chsten_Geb%C3%A4ude_ihrer_Zeit (21.09.2012)



Abbildung: Tallin mit St. Olai Kirche

Damals entwickelte sich in Russland, zu dem das heutige Estland in jener Zeit gehörte, ein starker Nationalismus. Das hatte auch Auswirkungen auf die religiöse Gestaltung des Schulalltags. Für die Familie Hahn war dies so bedrückend, dass Sohn Traugott die Schule in Reval verließ und an die deutschsprachige St. Petri Kirchenschule in St. Petersburg wechselte. Traugott wurde bereits als junger Mann ein bekennender Christ. Er schrieb einmal: „... der Glaube an Gott (ist) das größte Glück meines Lebens“⁵. Er wusste sich von Gott angenommen. Entscheidend für ihn war das Wort Jesu aus Johannes 6,37: „Wer zu mir kommt, den werde ich nicht hinausstoßen“. Hahn studierte nach der Schulzeit Theologie an der Universität Dorpat, dem heutigen Tartu. Die dortige Universität ist die älteste in

⁵ A.a.O. S. 21.

Estland⁶. Sie wurde 1632 gegründet. Hahn wurde bekannt für seine erstaunliche Kenntnis der biblischen Schriften. Er wurde Leiter der Examensvorbereitungsgruppe in Dogmatik. Zur Promotion wechselte Hahn nach Göttingen in Deutschland. 1902 erhielt Traugott Hahn den Ruf auf die Pfarrstelle der Universitätsgemeinde in Tartu, damals Dorpat. Als Universitätsprediger war er Mitglied der Evangelisch-theologischen Fakultät. Er wurde zum Magister promoviert und wenig später zum Privatdozenten für Historische Theologie ernannt. 1903 heiratete Hahn die Tochter eines Bankdirektors und Gutsbesitzers. Seiner Frau vermittelte er, dass sie in der Ehe nach Christus stets die zweite Stelle einnehmen würde⁷. Im Jahr 1905 wurde die innenpolitische Lage in Russland unruhig. Große Teile der Bevölkerung lebten in Armut. Die Unzufriedenheit entlud sich in Streiks und Aufständen, die auch auf Livland übergriffen. Die Gewalt richtete sich besonders gegen die Kirche. Gotteshäuser wurden geschändet und fünf Pfarrer sind von Aufständischen ermordet worden. Man sah in den Pfarrern die Vertreter des ungeliebten Deutschtums. Außerdem wurden die evangelischen Pfarrer wie auch die orthodoxen Priester als Stützen des zaristischen Staates betrachtet. In dieser Situation äußerte Traugott Hahn die Überzeugung, man habe das zu tun, „was man vor Gott, vor seinem Lande und vor seinem Gewissen verantworten könne, aber dass man von dieser Stellung aus sich auch

⁶ Die Universität Dorpat wurde von König Gustav II. Adolf von Schweden 1632 gegründet. Dieser König kam im 30-jährigen Krieg den Evangelischen zu Hilfe. Im selben Jahr 1632 ist er am 16. November in der Schlacht bei Lützen in der Nähe von Leipzig gefallen. Nach König Gustav II. Adolf ist das evangelische Diasporawerk benannt, das nach dem 200. Todestag des Königs im Jahr 1832 in Deutschland gegründet wurde und mit dem bis heute evangelische Gemeinden in der Minderheit/Diaspora unterstützt werden.

⁷ Das Ehepaar hatte drei Töchter und den 1909 geborenen Sohn Wilhelm, der später in Heidelberg Professor für Praktische Theologie und Kultusminister in Baden-Württemberg wurde.

auf Untergang gefasst machen müsse“⁸. In den täglichen Hausandachten bat Hahn „darum, dass, wenn es sein müsste, uns die Kraft gegeben werde, als Märtyrer zu sterben“. Hahn wurde im Jahr 1908, in jener unruhigen Zeit, Professor für Praktische Theologie. Ihm gelang es, seine Studenten durch seine Predigten geistlich zu stärken und sie auf die kommenden Verfolgungszeiten vorzubereiten. Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs brachte für die Deutschen in den baltischen Ländern des Zarenreichs eine extreme Lage. Diese spitzte sich zu, als im März 1917 Zar Nikolaus II. abgesetzt wurde und im Oktober die Bolschewisten die Macht übernahmen. Eine Zeitlang begab sich Hahn auf die Flucht. Einblick in seine damalige Verfassung geben Sätze aus einem Brief an seine Schwiegermutter: „In der Einsamkeit habe ich viel Tiefes durchlebt. Gott ist auch mit mir ins Gericht gegangen. ... Sendet Gott mir jetzt den Tod, so darf ich nicht klagen. Aber ich darf ja in Christo und um Jesu Christi willen seiner ganz unergründlichen Gnade ganz persönlich für mich gewiss sein. Und so dürfte ich, ... Ihm zu leben, dem Herrn Jesus Christus, ob nun hier oder in einer anderen Welt“. In den schweren Wirren dieser Zeit kehrte Hahn nochmals zurück zu seiner Gemeinde. Er wollte nicht fliehen, wie ein großer Teil der Deutschbalten. In dieser Lage wurde für Hahn das Wort Jesu entscheidend: „Ich bin der gute Hirte. Der gute Hirte lässt sein Leben für die Schafe. Der Mietling aber, der nicht Hirte ist, dem die Schafe nicht gehören, sieht den Wolf kommen und verlässt die Schafe und flieht“ (Johannes 10, 11-13). Hahn wollte kein Mietling sein. Er blieb. Damit wollte er wesentlich zum Ansehen des „Hirtenstandes“ beitragen. Er meinte, wenn die Pfarrer/Geistlichen nicht bereit seien, für Jesus das Leben zu opfern, wäre dies ein äußerst schlechtes Zeichen für die Welt. Die Pfarrer würden dann beweisen, dass das Evangelium für Christen nicht

⁸ Alle Zitate nach „Zeugen einer besseren Welt“, S. 25.

den höchsten und absoluten Wert des Lebens darstelle. In einer Predigt in der Adventszeit 1918 äußert Hahn: Christus brauche die Treue bis in den Tod. Das sei vor der Welt die eindrucksvollste Tatpredigt. Das sei ein Zeugnis dafür, dass die Christen das Gute wirklich wollen und es ihnen nicht um ein irdisches Glückserlebnis gehe. Der letzte öffentliche Gottesdienst in Dorpat konnte am Sonntag nach Weihnachten 1918 gehalten werden. Dann untersagten die Bolschewiken sämtliche religiösen Handlungen. Am Jahresende wurden alle Geistlichen gewarnt: alle sollen innerhalb von 24 Stunden das Land verlassen. Hahn versuchte sich zu schützen, indem er jeden Abend bei einer anderen Familie übernachtete. Doch am 3. Januar 1919 wurde er verhaftet⁹. Er teilte die Gefängniszelle mit dem russisch-orthodoxen Bischof Platon und einer größeren Zahl weiterer Gefangener. In den wenigen Tagen der Gefangenschaft lebte Hahn mit und aus dem Wort Gottes. Sein griechisches Neues Testament sei sein wichtigster Begleiter gewesen. „Lieber hungern als ohne Bibel“, soll er einmal gesagt haben. Als sich am 6. Januar die inhaftierten orthodoxen Priester in einer Ecke der Zelle zusammenfanden, um ihr Weihnachtsfest zu feiern, schloss Hahn sich ihnen an. Das Gefängnis hat etwas zustande gebracht, was bis dahin außerhalb der Gefängnismauern fast nicht möglich war: eine ökumenische Gemeinschaft. Um die gefangenen Geistlichen zu demütigen, mussten Hahn und Bischof Platon die niedrigsten Dienste im Gefängnis versehen. Ein russischer Priester spendete beiden Trost mit den Worten: „Alles für Christus“. Am 14. Januar 1919 wurde Bischof Platon aufgefordert, mitzukommen. Kurz darauf war ein Knall zu hören. Nach einigen anderen Personen wurde auch Traugott Hahn gerufen. Im Keller wurden später die Leichen von 23 Männern gefunden. So endete das Leben dieser Zeugen für Christus.

⁹ „Ihr Ende schauet an ...“, *Evang. Märtyrer des 20. Jahrhunderts*, S. 502.

Das Schicksal von Traugott Hahn ist vielen Evangelischen bekannt. Er ist für andere evangelische Märtyrer im letzten Jahrhundert zum Vorbild geworden, vor allem während der Zeit des Nationalsozialismus. In Baden-Württemberg, meinem Heimatland, ist Traugott Hahn auch durch seinen Sohn Wilhelm bekannt geworden. Dieser war von 1964 bis 1978 Kultusminister in Baden-Württemberg und gründete in dieser Zeit die Universitäten Konstanz und Ulm. Soweit ein Beispiel aus der Evangelischen Kirche.

Das Lesen von Zeugnissen der Märtyrer dient in unserer Kirche in erster Linie der Stärkung des eigenen Glaubens. Doch der Glaube will weitergegeben sein. Deshalb gehört zu den Pflichten evangelischer Pfarrer und Pfarrerrinnen, Kindern und Jugendlichen von Märtyrern zu erzählen. Die nachfolgende Generation soll von den Zeugen Christi in der Geschichte erfahren. Dies geschieht in Deutschland im Kindergottesdienst, im Konfirmandenunterricht und vor allem im Religionsunterricht an den staatlichen und privaten Schulen in allen Klassen. Die Lehrpläne für den Religionsunterricht enthalten die Vermittlung von Lebensbildern von Märtyrern. Die Schüler sollen Einblicke in Lebensmodelle für die Nachfolge Christi bekommen. Ihnen sollen Lebensziele und -modelle aus dem Gesichtspunkt des Glaubens vor Augen gestellt werden. Zu den wichtigsten Lebensbildern gehören selbstverständlich Personen der Heiligen Schrift. Aus dem Alten Testament werden neben vielen anderen Abraham, Isaak, Jakob, David, Salomon und die Propheten den Schülern vorgestellt. Mit Jesus im Zentrum bietet das Neue Testament eine Fülle von Vorbildern im Glauben. Danach folgen häufig Personen, denen Kirchengebäude der jeweiligen Dörfer und Städte gewidmet sind. Das können alte oder neue Namen sein.

Auch dies möchte ich mit einem Beispiel verdeutlichen. Die Kirche meiner Heimatgemeinde Schönaich ist dem heiligen Laurentius gewidmet. Das jetzige Kirchengebäude

wurde 1840 an der Stelle einer älteren Kirche errichtet. An dem neuen Gebäude war kein sichtbarer Hinweis, dass die Kirche an dieser Stelle immer dem heiligen Laurentius gewidmet war. So beschlossen der Pfarrer und der Kirchengemeinderat etwa im Jahr 1960, dass das Leben des Heiligen in einem Kirchenfester dargestellt werden soll. Ein Glaskünstler hat ein eindrucksvolles Laurentius-Fenster gestaltet. Seither wird den Schulkindern mit Hilfe dieses Fensters das Leben, der Glaube und das Martyrium des Laurentius' nahe gebracht.

1992 wurde in der Gemeinde Schönaich durch eine Stiftung ein Haus für pflegebedürftige ältere Menschen gebaut. Dem Haus wurde der Name „Haus Laurentius“ gegeben. Somit wurde eine Verbindung zum Namen der alten Dorfkirche hergestellt, die dem Märtyrer Laurentius gewidmet ist. Menschen fragen immer wieder, warum trägt das Seniorenheim den Namen des Märtyrers Laurentius. Dann wird erzählt, was uns über diesen Märtyrer für Christus überliefert ist. Auf diese Weise wird dazu beigetragen, dass

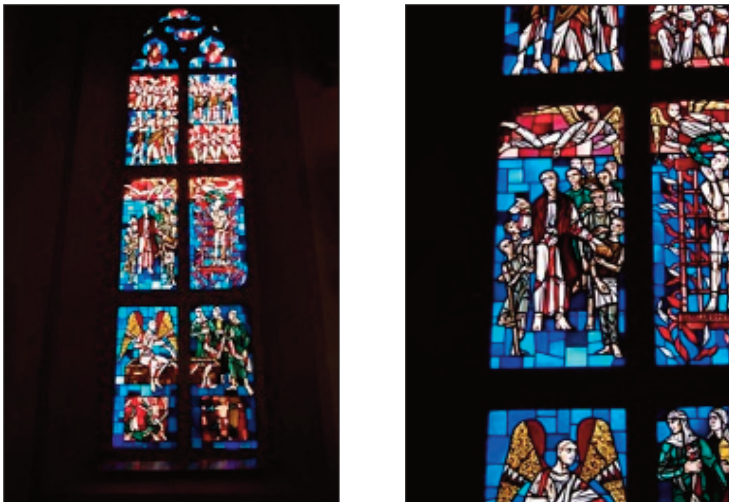


Abbildung: Das Laurentius Fenster
in der evangelischen Kirche zu Schönaich bei Stuttgart

die Botschaft vom Leben des Laurentius im Bewusstsein der Dorfbewohner präsent bleibt und sie im Glauben inspiriert.

Als junger Pfarrer kam ich in eine Gemeinde, deren mittelalterliche Kirche ebenfalls dem heiligen Laurentius gewidmet war. Nun war es meine Aufgabe, den Kindern und Jugendlichen von Laurentius zu berichten. Ein Lehrer sucht immer nach didaktischen Möglichkeiten, damit die Kinder das Gehörte möglichst in Erinnerung behalten. So nützte ich die Gelegenheit eines Kirchenfestes zu einem Gottesdienst über den alten Patron der Kirche. Im Konfirmandenunterricht mit etwa 20 Jungen und Mädchen im Alter von 14 Jahren, also in der Phase der Pubertät, schrieben wir gemeinsam und in Gruppen ein Laurentiusspiel, eine Art Theaterstück über den heiligen Laurentius. So waren alle beteiligt bei der Entstehung und dann auch bei der Aufführung des Spiels in der Kirche. Alle Plätze der Kirche waren am Tag der Aufführung besetzt. Mit dabei waren auch die Eltern der Konfirmanden, von denen manche selten in die Kirche kamen. Sie wollten an der Aufführung des kleinen Theaterstücks ihrer Kinder teilnehmen. Auf diese Weise kamen diese Eltern wieder mit der Kirche in Kontakt. Das war eine Art Mission, um säkulare Menschen wieder für den Glauben zu interessieren. Die Jugendlichen hatten sich als Bettler verkleidet und kamen mit Stöcken und Krücken in die Kirche, geleitet von Laurentius, der dem Kaiser die Christen gewordenen Armen als die wahren Schätze der Kirche präsentierte. Diese Schätze seien viel wertvoller als aller irdische Besitz. Diese Handlung hat der Kaiser dem Laurentius übel genommen und verfügte seinen Tod durch die grausame Todesfolter auf einem glühenden Rost.

Dies ist ein Beispiel, wie in der Evangelischen Kirche an einen Märtyrer erinnert werden kann, um an seinem Leben Einblick in den Glauben an Jesus Christus zu gewinnen. In unserer Kirche suchen wir immer nach Gelegenheiten, die

uns ermöglichen, auf die Zeugen für Christus aufmerksam zu machen. Solche Gelegenheiten bilden auch die Jubiläen. Im Jahr 2007 erinnerten viele Gemeinden an die Heilige Elisabeth von Thüringen, die vor 800 Jahren geboren wurde. Jetzt bereiten sich die Lutheraner in vielen Ländern auf das 500-jährige Reformationsjubiläum im Jahr 2017 vor¹⁰. Jubiläen und Jahresthemen sind wie in anderen Kirchen auch bei uns Instrumente der Mission, mit denen Menschen erreicht werden sollen, die sich der Kirche entfremdet haben. Gleichzeitig dienen die Jubiläen dazu, die treuen Kirchenglieder in ihrem Glauben zu stärken und zu festigen.

In der Evangelischen Kirche haben wir keine Institution, die sich mit der Heiligsprechung von gläubigen Persönlichkeiten oder Märtyrern befasst. Doch werden bei uns auch ohne Heiligsprechungen vorbildhafte Gläubige geehrt und im Gedächtnis behalten. Die Heiligen der Kirche vor der Reformation werden weitestgehend auch von den Evangelischen geachtet und geehrt. Nach lutherischer Lehre, wie sie im Augsburger Bekenntnis¹¹ aufgezeichnet ist, sind Heilige für uns Vorbilder im Glauben. Wir sollen an sie erinnern, damit unser Glaube gestärkt wird. Wir sollen an ihnen erkennen, wie sie Gnade empfangen haben und wie ihnen durch den Glauben geholfen wurde. Ihr Beispiel soll man sich zum Vorbild nehmen. Dann wird noch festgehalten, dass durch die Bibel nicht bewiesen werden könne, dass man die Heiligen anrufen soll. Vielmehr soll Jesus Christus angerufen werden. Dies wird begründet mit dem Wort aus dem 1. Timotheusbrief 2,5: „Denn es ist ‚ein‘ Gott und ‚ein‘

¹⁰ Dazu wurde in Deutschland im Jahr 2008 eine Lutherdekade ausgerufen. Jedes Jahr bis zum Jubiläum hat einen thematischen Schwerpunkt: 2010 Kirche und Bildung, 2011 Freiheit und Glaube, 2012 Musik in der Kirche, 2013 Toleranz, 2014 Kirche und Staat, 2015 Bild und Bibel, 2016 Verantwortung für die eine Welt.

¹¹ *Augsburger Konfession*, „Artikel XXI. Vom Dienst der Heiligen“, in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 7. Auflage, Göttingen 1976, S. 83.

Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich der Mensch Christus Jesus“. In einer frühen Phase seines Wirkens hat Martin Luther die Anrufung der Heiligen nicht abgelehnt. Doch die damals festgestellten Missbräuche bei der Anrufung der Heiligen führten ihn später zu einer Ablehnung der Anrufung der Heiligen. Dann vertrat er die Auffassung, dass sich die Gläubigen allein an Christus wenden sollen.

Wir haben gesehen, dass die Evangelische Kirche viel Wert auf das kognitive Erkennen und Verstehen legt. Das ritualisierte jährliche Gedenken an die Märtyrer ist bei uns fast gänzlich verloren gegangen¹². Deshalb haben bei uns andere Formen des Gedenkens an die Märtyrer ein größeres Gewicht bekommen. Wir hoffen, dass auch dadurch positive Impulse für ein Leben in der Nachfolge Jesu Christi ausgehen und Menschen mit Freude Christen sein möchten. Das Gedenken an die Märtyrer ist ein Band, das evangelische, orthodoxe und katholische Christen verbindet und uns daran erinnert, dass wir gemeinsam auf dem Fundament der Apostel und Propheten aufbauen, wo Jesus Christus der Eckstein ist¹³.

¹² In den meisten Gemeinden der Evangelischen Landeskirche in Württemberg finden sich pietistische Gemeinschaften. Dort kommen gläubige Menschen zusätzlich zu den Gemeindegottesdiensten zusammen, um die Heilige Schrift zu studieren und auszulegen. In einigen Gemeinschaften wird zusätzlich an den Gedenktagen der Heiligen zu Versammlungen eingeladen, um Lebensbilder der Glaubensvorbilder zu betrachten. Häufig werden auch Predigten gelesen, in denen an Märtyrer gedacht wird. Solche Predigten finden sich z.B. in Friedrich Christoph Oetinger, Weinsberger Evangelienpredigten, Neuauflage Metzingen 1972, Erstaufgabe 1758.

¹³ Vgl. Epheser 2, 20.

Unitate, armonie și adevăr în creație sau despre relevanța alitheică a raționalității creației*

PAULA BUD

Abstract: The study approaches the rationality of creation as fundamental argument to contradict the theory of double truth and to state the existence of one truth, a Truth-Person, the divine Logos. A key milestone in this process is the discourse of St Maximus the Confessor, whereby in the divine Logos originate the λόγοι present within creation, the rationality of things. Before you can sensitively penetrate the variety of things and get to the reasons, the first stage of knowledge is, of necessity, understanding the meaning (the existence of) them. In this thematic context, a novel aspect is the proposal of the association between these three elements (*Logos, logoi, directions*) and the fundamental concepts of transdisciplinarity (*between, across, beyond*). (*In cosmos / creation – unity, order and harmony*). If we want to identify a linguistic correlation in the sphere of science for the term “creation”, we can opt for “universe” or “cosmos”. The latter has a much wider range of meanings, rooted in Greek philosophy. The primary meaning of the term κόσμος is of order, good order, discipline, setting in some form. It can include system of government or constitution of a state structure determining the order

* În virtutea raționalității sale, creația servește făpturii umane ca mediu al dialogului întru cunoaștere/comuniune cu Creatorul. Dar această raționalitate poate fi invocată și ca argument al afirmării unicității adevărului care, pentru teologhisirea răsăriteană, este un Adevăr-Persoană, Logosul divin. În sprijinul acestei abordări tematice, se apelează cu prioritate la discursul Sfântului Maxim Mărturisitorul. Ca element de noutate, studiul propune unele deschideri transdisciplinare ale noțiunilor de *logos, logoi, sensuri*.

in a given space. The term is not missing any aesthetic valence, it is being used in the sense of ornament. In Greek philosophy, it had the sense of world order, the order of the universe, the universe or, in another perspective, had the meaning of a known world, this world as opposed to the unseen and eternal world. In theological thinking, cosmos defines the universe that God created, an ordered and harmonious system, as opposed to the concept of chaos.

Keywords: rationality of creation, transdisciplinarity, Logos, univers, science, Maximus the Confessor

DISCURSUL ANTROPOLOGIC VETERO-TESTAMENTAR, și, mai apoi, scrierile patristice, îl prezintă pe om în postura de „chip” al lui Dumnezeu, de unică făptură cuge-tătoare destinată unui dialog într-un îndumnezeire cu Creatorul său, dialog care se desfășoară în cadrul creației. În acest spațiu, făptura umană este chemată să contemple și să înțeleagă rațiunile din lucruri, despre care părintele Dumitru Stăniloae afirma că poartă, ca într-un pântec, pe Logosul, Cuvântul lui Dumnezeu, fără ca prin această idee să se apropie în vreun fel de concepții panteiste, ci afirmând dimensiunea dialogică a creației. În studiul de față, ne propunem să invocăm raționalitatea creației ca argument fundamental pentru contrazicerea teoriei dublului adevăr și pentru afirmarea existenței unui singur adevăr care, pentru teologhisirea răsăriteană, este un Adevăr-Persoană, Logosul divin. Un reper esențial în acest demers îl constituie discursul Sfântului Maxim Mărturisitorul, conform căruia în Logosul divin își au originea logoi prezenți în creație, rațiunile lucrurilor. Înainte de a putea penetra varietatea sensibilă a lucrurilor și a ajunge la rațiuni, prima etapă a cunoașterii o constituie, în mod necesar, înțelegerea sensului (existenței) lor. În acest context tematic, un aspect inedit este propunerea asocierii între aceste trei elemente (Logos, logoi, sensuri) și conceptele fundamentale ale transdisciplinarității (*în, întru, dincolo de*)¹.

¹ Studiul de față face parte dintr-un demers de cercetare realizat cu sprijinul John Templeton Foundation, USA, începând din anul 2009.

(În) cosmos/creație – despre unitate, ordine și armonie.

Dacă dorim să identificăm o corespondență lingvistică în sfera științei pentru termenul de „creație”, propriu discursului teologic, putem opta pentru „univers” sau „cosmos”. Cel din urmă are o paletă de semnificații mult mai bogată, cu rădăcini în filosofia greacă. Sensul primar al termenului de *κωσμος* este de ordine, bună ordine, disciplină, aranjare într-o anumită formă. El poate desemna și sistemul de guvernare sau constituția unui stat, ca structură determinantă a ordinii într-un anumit spațiu. Nu-i lipsește termenului o valență estetică, el fiind folosit și cu sensul de ornament. În filosofia greacă avea sensul de ordine a lumii, de ordine a universului, de univers sau, într-o altă perspectivă, avea sensul de lume cunoscută, această lume ca opusă lumii nevăzute și veșnice². În gândirea teologică, cosmosul definește universul creat de Dumnezeu, un sistem ordonat și armonios, opus conceptului de haos³.

Există diferite moduri de înțelegere a ordinii cosmosului. Cel mai adesea, ea este considerată a fi un dat al naturii, ceva ce trebuie descoperit, analizat, cuantificat și, în cele din urmă, descris, această succesiune de procese permițând omului să anticipeze etapele desfășurării vieții în univers, și dându-i sentimentul unui control cel puțin parțial asupra naturii. Alte păreri lasă mai mult loc creativității umane,

Dedic aceste rânduri Părintelui prof. univ. dr. Ioan-Vasile Leb, cu gând de mulțumire pentru contribuția PC sale la formarea mea în școala teologică clujeană.

² Reperele semantice sunt preluate selectiv din: Henry George LIDDELL et alii, *A Greek-English lexicon*, At the Clarendon Press: Oxford University Press, Oxford; New York, 1940; Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, *An Intermediate Greek - English Lexicon.*, Clarendon Press, Oxford, 1889; William J SLATER, *Lexicon to Pindar*, Walter de Gruyter, Berlin, 1969.

³ Se pot vedea dezvoltările pe marginea perechii antitetice *haos – cosmos* în istoria cosmologiei, de la gânditorii greci până la teoriile moderne, în Chris IMPEY, Bernard HAYSCH, „Early Cosmologies”, *Encyclopedia of the Cosmos*. Chris IMPEY, Bernard HAYSCH, „Early Cosmologies”.

care și-ar putea aduce aportul la ordinea naturală, ce nu trebuie atât descoperită, cât construită. Ceea ce se observă, însă, ca punct de convergență, este convingerea că există o ordine profundă, fundamentală, a naturii, care face posibile experiențele științifice, care permite identificarea și formularea unor legi ce guvernează viața cosmică: o „ordine supremă care reglează constantele fizice, condițiile inițiale, comportarea atomilor și viața stelelor. Puternică, liberă, existentă în infinit, tainică și implicită, invizibilă și sensibilă, ordinea se află acolo, eternă și necesară, în spatele fenomenelor, foarte sus, deasupra universului, dar prezentă în fiecare particulă”⁴. Și este firesc din moment ce, dacă natura ar fi doar un sistem neorganizat, haotic, nu ar fi posibilă niciun fel de descriere matematică a vreunui element sau proces care are lor în univers⁵. Chiar mai mult decât atât, schimbări minore ale unei singure constante, indiferent care, ar fi modificat echilibrul material în așa măsură încât fie universul n-ar fi existat, fie, în universul existent, viața nu s-ar fi putut ivi și dezvolta⁶. Pentru unii, acest lucru înseamnă că Universul este „conceput” pentru a găzdui viața.

În ce privește ordinea intrinsecă a universului, aceasta nu poate fi descoperită la suprafața fenomenală a lucrurilor, ci în adâncul noumenal și ontologic al universului. Fenomenele de la suprafața lucrurilor sunt descriptive și variabile în funcție de subiectivitatea fiecărui cunoscător, dar structura ontologică a universului rămâne constantă și invariabilă pentru toți observatorii ei. Adevărata cunoaștere

⁴ Jean GUITTON et alii, *Dumnezeu și știința*, trad. Ion Buga, Harisma, București, 1992, p. 47.

⁵ Lydia JAEGER, „Cosmic Order and Divine Word”, în: *Spiritual information 100 perspectives on science and religion: essays in honor of Sir John Templeton's 90th birthday*, John TEMPLETON, Charles L HARPER (eds.), Templeton Foundation Press, West Conshohocken, Pa., 2005, p. 151.

⁶ Christian de DUVE, „Les mystères de la Vie : y a-t-il « quelque chose d'autre » ?”, în: *Science et quête de sens*, Jean STAUNE (ed.), Presses de la Renaissance, Paris, 2005, p. 77.

a universului se realizează atât la nivelul teoretic cât și la cel empiric, atât la cel fenomenal cât și la cel noumenal sau ontologic, și doar astfel putem descoperi unitatea interioară a întregului univers, fără să cădem în pluralismul dizolvant, incapabil de o viziune unitară⁷.

Armonia, ca trăsătură esențială a cosmosului, este sinonimă cu potrivirea desăvârșită a elementelor unui întreg (în cazul nostru, cosmosul), ea presupune concordanță, echilibru, potrivire, proporție, proporționalitate, simetrie, simfonie (fig.)⁸. Iată cum ideea de armonie a cosmosului ne readuce în atenție armonia creației, unitatea kalokagatică primară (*Fac.* 1, 31), starea în care toate făpturile își împlinesc menirea în chip desăvârșit, prin întoarcerea lor doxologic liturgică în/la Dumnezeu. Această unitate reprezintă, în același timp, scopul spre care tinde întreaga creație⁹.

Într-un alt registru, în cadrele de cercetare și reflexie asupra *bios*-ului, se ajunge la performanțe uimitoare în analiza structurii, a modului de funcționare, a locului în ierarhia naturii a fiecărui ipostas biologic. Fiecare dintre acestea are un rol bine determinat, un ciclu de viață care poate fi cu ușurință supus analizei. Punctul comun al acestor ipostasuri biologice disecate (în sens propriu și figurat) de secole de analiză și cercetare științifică, este viul, ceea ce nu poate fi localizat, analizat sau supus în vreun fel cuantificărilor specifice raționalizărilor omenești. Singura observație posibilă este de a remarca prezența sau absența vieții, fără a-i putea determina, prin metodele specifice științelor, ori-

⁷ Dumitru POPESCU, „Unitatea cosmosului și teoria dublului adevă”, în: *Revista Centrului pentru Dialog între Științe și Teologie*, 2 (2003).

⁸ „Armonie”, *Dexonline*, <<https://dexonline.ro/definitie/armonie>>, 16 mai 2009.

⁹ Manuel G. DONCEL, „Creation in Evolution: Philosophical and Theological Perspective”, în: *God seen by science: anthropic evolution of the Universe*, Manuel GARCÍA DONCEL et alii (eds.), Cátedra de Ciencia, Tecnología y Religión, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2008, p. 145.

ginea, dezvoltarea sau finalitatea. În această problemă, cunoașterea biologică contemporană ne oferă o informație esențială: toate organismele vii cunoscute derivă dintr-o unică formă de viață ancestrală: „Între aceste forme există, desigur, unele diferențe fără de care toate organismele ar fi identice. Dar diferențele acestea nu sunt altceva decât variații ale aceleiași teme centrale, iar *Viața este una*”¹⁰. Iată aici, în *viu/viață*, un argument forte în favoarea unității cosmice.

Ideea de unitate a cosmosului devine, în termenii specifici discursului teologic, unitatea lumii create, care implică și relația indisolubilă a făpturii umane cu restul naturii. De fapt, chiar și din perspectiva științei, a considera natura ca ceva separat de existența umană este departe de adevăr, omul și natura putând funcționa (și funcționând) numai împreună¹¹. În cadrul acestei relații, chemarea făpturii umane este aceea de a percepe, de a înțelege, sau, pur și simplu de a se minuna înaintea unității, ordinii și armoniei care domnește în univers. Dar taina fundamentală, care constituie fundamentul fizicii și al cosmologiei, este raționalitatea lumii¹². Iar omul (căutătorul autentic al adevărului) n-ar putea pătrunde și cunoaște tainele naturii, dacă natura n-ar fi rațională în constituția ei, dacă universul și toate cele din el nu ar fi imprimate de o raționalitate¹³, dacă fiecare element al naturii nu ar avea rațiunea sa proprie.

Atunci când vorbesc de rațiunile eterne ale lucrurilor cuprinse în Rațiunea divină, sau în Logosul, în Cuvântul lui Dumnezeu, Sfinții Părinți înțeleg prin ele și aceste sen-

¹⁰ C. de DUVE, „Les mystères de la Vie : y a-t-il « quelque chose d'autre » ?”, p. 59.

¹¹ Holmes ROLSTON, *Science & religion a critical survey*, Templeton Foundation Press, Philadelphia, 2006, p. xxxii.

¹² Bruno GUIDERONI, „Cosmologie moderne et quête de sens: un dialogue sur la voie de la connaissance?”, în: *Science et quête de sens*, Jean STAUNE (ed.), Presses de la Renaissance, Paris, 2005, p. 226.

¹³ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, III, EIBMBOR, București, 2003, p. 10.

suri mereu mai înalte ascunse în ele și socotesc că ele sunt surprinse, cu ajutorul Cuvântului suprem, tot de rațiunea umană care cuprinde rațiunile lucrurilor în sens strict. Ar fi de remarcat, de asemenea, distincția pe care ei o operează între sensul unui ipostas creat (noema) și rațiunea lui strictă (logos). În aceeași măsură, ei disting înțelegerea sensului („noesis”) de rațiunea personală strictă, care sesizează rațiunea obiectivă a lucrului, numind pe amândouă cele din urmă „logos”¹⁴. Și aici se impun unele observații terminologice.

Repere terminologice: sensuri (νοήματα) și rațiuni (λογος). Termenul *noema* derivă de la *noeo* – *a percepe cu mintea, a înțelege, a fi conștient, a observa, a reflectea, a fi învățat prin gândire, printr-un act cogitațional*¹⁵. În chip firesc, *noema* va desemna *ceea ce este perceput, gândit, înțelegere, minte*, dar are și sensul de *gând, scop, idee* iar în limbajul specific zonei filosofiei, *noema* poate desemna în egală măsură un *gând*, o *idee*, sau un *concept*. În acest punct se poate marca o distincție între sens (νοήματα) și rațiune (λογος), pentru o vedere-contemplare/înțelegere a rațiunilor lucrurilor, exercițiul rațional nu este suficient, ci e nevoie de o trăire în Duh, trăire duhovnicească care înalță mintea spre adevăruri mai înalte cuprinse în natura creată: „Sensurile tot mai înalte și mai bogate și sensul suprem al realității totale și al existenței sale le află omul credincios în legătura sa cu realitatea mai presus de lume și de natură, deci în măsura în care cultivă această legătură. Progresul spre sensuri tot mai înalte și spre sensul suprem e și o chestiune de voință, de voință a omului de a se dezvolta drept, în armonie cu toți semenii, cu toată realitatea, cu rațiunea supremă a întregii realități”¹⁶.

¹⁴ D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, pp. 361–362.

¹⁵ „Greek Dictionary Headword Search Results”, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform?redirect=true.>>, 29 ianuarie 2020. (H.G. LIDDELL et alii, *A Greek-English lexicon*.)

¹⁶ D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 363.

Un concept mult mai bogat în semnificații este cel de *logos*, vom invoca aici doar unele semnificații¹⁷ aflate în directă legătură cu tema, și anume: *lege, regulă de comportament, lege divină, cuvânt divin, limbaj, logos spermatikos* ca principiu regenerator al organismelor¹⁸. O altă serie semantică importantă pentru dezvoltarea subiectului propus este cea de facultate a sufletului, de *putere de cunoaștere analitică, proces de gândire, raționare*. Pentru gândirea creștină, termenul folosit cu majusculă desemnează Cuvântul sau Înțelepciunea lui Dumnezeu, despre care neîntrecut a scris evanghelistul Ioan: „Întru început era Cuvântul (Logos), și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul” (*In. 1, 1*).

O atenție deosebită se cuvine sensului de limbaj, de cuvânt, de cuvânt divin. În contextul în care teoreticienii științelor devin, astăzi, treptat, filosofi ai limbajului¹⁹, a insista pe această serie de sensuri pare a fi întru totul justificat. În plus, apelând la cele mai recente lucrări de reflectare asupra menirii cercetării științifice²⁰ (și implicit, a omului de știință),

¹⁷ Iată care sunt celelalte sensuri posibile: 1) măsură, estimare, valorizare; 2) relație, corespondență, proporție; în mat.: proporție; în gramatică: analogie, regulă; 3) explicație, pledoarie, pretext, motiv, teorie, argument, regulă, principiu, lege, teză, ipoteză, formulă; 4) declarație, prelegere, fabulă, narațiune, legendă, discurs; 5) expresie verbală: vorbire, expresie, frază, raport, zvon, mențiune, descriere, discuție, deliberare; 6) proverb, maximă, zicală, aserțiune, poruncă; 7) intrigă, eveniment; 8) discurs formal, cf. H.G. LIDDELL et alii, *A Greek-English lexicon*; H.G. LIDDELL, R. SCOTT, *An Intermediate Greek - English Lexicon*. („Greek Dictionary Headword Search Results”).

¹⁸ H.G. LIDDELL et alii, *A Greek-English lexicon*; H.G. LIDDELL, R. SCOTT, *An Intermediate Greek - English Lexicon*. („Greek Dictionary Headword Search Results”).

¹⁹ William GRASSIE, „Science, Semiotics and the Sacred: Seeking Spiritual Information in the Deep Structure of Reality”, în: *Spiritual information 100 perspectives on science and religion: essays in honor of Sir John Templeton's 90th birthday*, John TEMPLETON, Charles L HARPER (eds.), Templeton Foundation Press, West Conshohocken., 2005, p. 41.

²⁰ Mă refer aici îndeosebi la volumele publicate în ultimii 5 ani de Fundația John Templeton (USA), pe care le-am consultat în mod special

se poate sesiza faptul că se operează o conexiune deosebit de interesantă între importanța pe care religiile din cele mai vechi timpuri o acordau cuvântului și conceptul modern/contemporan de informație. Pentru multe religii, limbajul era considerat premergător constituției materiale a Universului: în hinduism se credea în existența unui cuvânt primar, Om, care funcționa ca sursă creatoare a întregii naturi; la greci avem noțiunea de logos, raționalitatea profundă a cărei manifestare exterioară era cosmosul²¹; chiar midrașele iudaice ajungând la unele speculații filosofice privind preexistența Torei care ar sta la baza actului creator al lui Dumnezeu²². Dacă azi vorbim de informație, o înțelegem ca pe ceva imaterial, dar ceva care trebuie „citit” în lucruri, în elementele cosmice. Oare nu cumva această informație „ascunsă”²³ în natură este un limbaj pe care, învățându-l, putem înțelege mai mult despre ceea ce se petrece în univers? Din această perspectivă, limbajul înțeles ca informație ar putea constitui, cum se sugerează uneori, fundamentul însuși al întregii realități²⁴.

pentru această cercetare, deoarece, din punctul meu de vedere, au marele avantaj de a reuni sub același titlu cele mai diverse poziții ale unor renumiți oameni de știință, filosofi și teologi cu privire la menirea științei și a teologiei, precum și a relației dintre ele. Detaliile pot fi consultate în notele infrapaginale sau în bibliografia finală.

²¹ John F. HAUGHT, „Reading an Unfinished Universe. Science and the Question of Cosmic Purpose”, în: *Spiritual information 100 perspectives on science and religion: essays in honor of Sir John Templeton's 90th birthday*, John TEMPLETON, Charles L HARPER (eds.), Templeton Foundation Press, West Conshohocken., 2005, p. 519.

²² W. GRASSIE, „Science, Semiotics and the Sacred: Seeking Spiritual Information in the Deep Structure of Reality”, p. 39.

²³ A se vedea dezvoltarea ideii de acțiune a lui Dumnezeu în creație ca „un impuls de informație pură” la Ian G BARBOUR, *Când știința întâlnește religia: adversare, străine sau parteneri?*, trad. Victor Godeanu, Curtea Veche, București, 2006, pp. 260–262.

²⁴ „Language as information may somehow be constitutive of the ultimate nature of reality, as implied by using the adjective “spiritual” to modify the noun “information”, W. GRASSIE, „Science, Semiotics and

Se afirmă astăzi că istoria dezvoltării vieții pe pământ nu ne arată altceva decât că natura este cea care ne învață, într-un anumit sens, să gândim, să ascultăm, să vorbim, pentru că natura este deja încărcată, ea poartă în sine un limbaj, semnificații pe care mintea noastră le poate asimila. În acest sens, limbajul omenesc derivă din „mai-mult-de-cât-limbajul”²⁵ naturii, în cadrul unei relații dintre om și natură fără de care existența amândurora s-ar arăta lipsită de sens. Și tocmai această inteligibilitate a naturii de către limbajul omenesc este preconditionia oricărei științe²⁶. De altfel, omul de știință, în activitatea sa cotidiană, descoperă continuu modul în care formulările, construcțiile sale teoretice corespund rezultatelor pe care le obține în urma experimentelor sale, această armonizare a gândirii umane cu inteligența ascunsă în legile naturii fiind o consecință a raționalității creației²⁷.

Astfel, chiar dacă astăzi cunoaștem și percepem universul ca fiind cu mult mai extins și mai complex decât și-au putut închipui Părinții Bisericii, ei au intuit esențialul, acest adevăr fundamental, că fiecare ipostas creat poartă în sine ceea ce noi numim astăzi „informație”, un set de „date” specifice care se înscriu în întregul plin de sens al creației. Numai că ei l-au numit *rațiune* (logos). Am inserat aceste repere din gândirea contemporană pentru a ajunge la un nou argument împotriva teoriei dublului adevăr: nici în cazul rațiunilor creației nu este vorba de două adevăruri diferite, ci distincția se face la nivelul modului de înțelegere. În fond, *informație* sau *rațiune* a unui ipostas creat, desemnează unul și același

the Sacred: Seeking Spiritual Information in the Deep Structure of Reality”, p. 41.

²⁵ W. GRASSIE, „Science, Semiotics and the Sacred: Seeking Spiritual Information in the Deep Structure of Reality”, p. 42.

²⁶ W. GRASSIE, „Science, Semiotics and the Sacred: Seeking Spiritual Information in the Deep Structure of Reality”, p. 42.

²⁷ Basarab NICOLESCU, *Noi, particula și lumea*, trad. Vasile Sporici, Polirom, Iași, 2007, p. 228.

adevăr. Trebuie precizat, însă, că această identitate este funcțională numai până la un punct, fiindcă rațiunea are un element în plus, dimensiunea veșnică: ea transcende cadrele spațio-temporale prin mișcarea sa de întoarcere în Rațiunea cea veșnică, în Dumnezeu. Dar despre aceasta a scris foarte mult Sfântul Maxim Mărturisitorul, de aceea propun acum o întoarcere la discursul său.

(Întru) înțelegerea rațiunilor cosmosului/creației. Mișcarea rațiunilor lucrurilor înspre unirea lor în Rațiunea cea veșnică se datorează, ne spune Sfântul Maxim, creării lor după modelul preexistent în Logosul divin: „Aducând la existență fapăturile conform cu rațiunile lor existente în Logosul suprem, El sădește în acestea mișcarea prin care ele să se conformeze, cât mai deplin și cu voia lor, cu rațiunile lor aflătoare în Dumnezeu, dar și să se unească cu El ca Persoană. Creația produce o ramificare a rațiunilor din unitatea lor în Logosul divin și mișcarea produce readunarea lor în această unitate”²⁸. Am introdus această primă idee pentru a decanta deja două sensuri cu care Sf. Maxim folosește conceptul de „rațiune”: *paradigmă / model*, respectiv *lege a firii, lege ontologică*. Este limpede faptul că originea rațiunilor în Logosul divin face ca întreaga creație să fie o realitate unitară rațională, existând pentru dialogul interpersonal²⁹. Decurge din aceasta ideea că rațiunile lucrurilor, fie înțelese ca paradigme sau legi ontologice, nu au un scop în sine, ci că ele capătă sens numai în cadrul relației cu rațiunea omului, înțeleasă de această dată ca putere de cunoaștere analitică, singura capabilă să contemple și să înțeleagă rațiunile sădite în lucruri.

Prin acest proces analitic – contemplativ, omul reușește să pătrundă dincolo de varietatea sensibilă a lucrurilor, (re)cu-

²⁸ Dumitru STĂNILOAE, „Introducere”, în: *Sfântul Maxim Mărturisitorul. Ambigua. Tâlcuiri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din Sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 80, EIBMBOR, București, 1983, p. 41.

²⁹ D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 360.

noscând Logosul care reunește în Sine toate rațiunile creației: „Cine, cunoscând prin rațiune și înțelepciune că lucrurile au fost aduse din nimic la existență de către Dumnezeu, și îndreptându-și cu judecată puterea contemplativă a sufletului spre nesfârșita deosebire și varietate a lucrurilor, și distingând cu o rațiune cercetătoare rațiunea după care au fost create toate, nu ar cunoaște Rațiunea cea una, ca multe rațiuni, ce stă împărțită în chip neîmpărțit în varietatea fapturilor, precum arată însușirea lor de a se referi una la alta și totuși de a rămâne fiecare ea însăși în chip neamestecat?”³⁰

În acest demers contemplativ al omului, se pot distinge două niveluri, unul al rațiunii analitice, specific mai mult cercetării științifice, și altul al rațiunii intuitive, care presupune implicarea personală, duhovnicească (dacă acceptați termenul) a „contemplatorului”. Rațiunea analitică cercetează rațiunea parțială a lucrului, căutând să afle proporțiile exacte ale elementelor care intră în compoziția lui și condițiile în care se constituie și se menține. Toate lucrurile și fenomenele de formare, de durată, de desfacere a lor sunt strict raționale, inclusiv trupul omenesc cu rațiunea sau raționalitatea lui. Și chiar ființa umană în ansamblul ei, ca una constituită din trup și suflet³¹. Acesta este cadrul în care se desfășoară activitatea științifică, preocupată de analiza structurilor și proceselor naturale³².

Dar în fiecare componentă și în fiecare legătură dinăuntrul unui lucru există ceva care depășește acest prim nivel

³⁰ Maxim MĂRTURISITORUL, *Ambigua. Tâlcuiri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din Sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 80, trad. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1983, pp. 116–118.

³¹ D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 362.

³² Robert J. RUSSELL, „Biological Evolution, Quantum Mechanics, and Non-Interventionist Divine Action”, în: *Spiritual information 100 perspectives on science and religion: essays in honor of Sir John Templeton's 90th birthday*, John TEMPLETON, Charles L HARPER (eds.), Templeton Foundation Press, West Conshohocken., 2005, p. 84.

de înțelegere, ceva care nu poate fi surprins prin rațiunea analitică: un sens care poate fi numai intuit, dar nu analizat și definit³³. Dacă prin rațiunea analitică, omul percepe lumea și toate cele din ea ca pe realități separate, deci mai mult decât distincte, la acest nou nivel de înțelegere, rațiunea omului începe să perceapă nu numai sensul existenței unui lucru și legea ontologică după care acesta se conduce, ci și legăturile dintre lucruri și unitatea lor. Altfel spus, omul ajunge, prin rațiunea intuitivă, să perceapă „sensurile tot mai înalte ale lucrurilor și sensul lor suprem”³⁴. Sensul suprem este factorul esențial de unitate a rațiunilor creației, și, în discursul teologic ortodox, el este identificat cu Logosul divin, la cunoașterea Căruia omul ajunge printr-un act liber și responsabil de credință: „În El sunt sensurile tuturor, numai Acesta le explică pe toate, numai în El omul își găsește propriul sens al existenței sale. Mai ales cel ce crede sesizează acest sens suprem printr-un act general de intuire, prin spiritul său”³⁵. Prin introducerea ideii de necesitate a credinței în procesul de înțelegere a rațiunilor lucrurilor, nu trebuie să înțelegem actul cunoașterii ca unul dihotomic, având o componentă profană și una teologică, ci este un act unitar care presupune intrarea în zona comunicării / comuniunii cu adevărul³⁶.

Există o legătură între rațiunile lucrurilor și cunoașterea lor prin rațiunea strict analitică, pe de o parte, și, pe de alta, între sensuri și înțelegerea lor printr-o dreaptă judecată mai directă și mai intuitivă. Singură cunoașterea analitică a lucrurilor poate descoperi noi sensuri ale lor. „Lumea se dovedește astfel că e „lumina” nepuizabilă, conform cuvântului

³³ D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 362.

³⁴ D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 364.

³⁵ D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 363.

³⁶ Ioan CHIRILĂ, „The Difficulties of Revelation and Limits of Reason”, în: *Transdisciplinarity in science and religion.*, Eric WEISLOGEL (ed.), vol. 4, Curtea Veche, București, 2008, pp. 249–250.

românesc „lume”, care vine de la latinescul „lumen”³⁷. În ce privește lumina, Einstein considera că ea are un statut unic în univers, constituind «constanta universală» în funcție de care sunt definite toate lucrurile existente în natură. Lumina, prin statutul ei metafizic, constituie reperul care ne permite să pătrundem și să descoperim logic ordinea interioară a universului. El considera că, fără constanta pe care o reprezintă lumina, nu se poate vorbi de adevărata știință³⁸.

Așadar, cele două niveluri (al rațiunii analitice și al rațiunii intuitive) exprimă chemarea omului la o descoperire treptată a adevărului ascuns pentru noi în natură, subiect pe care îl vom aborda în continuare, din perspectiva dimensiunii dialogice a creației. Însă dorim să subliniem mai întâi faptul că, în tot timpul acestui demers, omul se servește de utilitatea celor create pentru a-și satisface și trebuințele materiale, dar și cele sufletești. Folosindu-și rațiunea, omul își satisface inclusiv nevoia de frumos, descoperind mereu noi „armonii ale lumii, alte frumuseți, alte dimensiuni”³⁹ ale ei. Și aceasta concomitent cu dezvoltarea vieții în univers, despre care se crede că are o înclinare înspre a crea în sine frumuseți tot mai intense⁴⁰, iar creșterea, înaintarea în frumusețe este privită de unii cercetători ca un posibil scop al existenței cosmosului⁴¹.

Dimensiunea dialogică a creației – șansa trecerii „dincolo de”. Raționalitatea este modul inteligibil al unei persoane de a se comunica altei persoane, pentru realizarea și dezvoltarea comuniunii între ele⁴². Prin urmare, raționalitatea implică dimensiunea dialogică a creației. Vom dezvolta în continuare problematica aspectului dialogic al creației,

³⁷ D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 362.

³⁸ D. POPESCU, „Unitatea cosmosului și teoria dublului adevăr”, p. 2.

³⁹ D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 365.

⁴⁰ A se vedea C. IMPEY, B. HAISCH, „Early Cosmologies”, pentru o prezentare detaliată a fenomenelor cosmice.

⁴¹ C. IMPEY, B. HAISCH, „Early Cosmologies”, p. 521.

⁴² D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 372.

în virtutea convingerii că punctul de convergență al celor trei concepte pe care le-am introdus, *noema*, *logos*, *Logos*, este omul ca făptură dialogică prin constituție. Or, aici se impun unele precizări.

Sfântul Maxim interpretează prezența logosului în fiecare dintre făpturi ca o modalitate aleasă de Logosul divin pentru a Se face cunoscut, și voi lăsa textul să vorbească: „...ascunzându-Se pe Sine pentru noi în chip negrăit în rațiunile lucrurilor, Se face cunoscut în chip proporțional prin fiecare dintre cele văzute ca prin niște semne scrise, întreg, deodată, în toate atotdeplin și întreg în fiecare și nemicșorat; Cel nedivers și pururea la fel, în cele diverse; Cel simplu și necompus, în cele compuse; Cel fără de început, în cele supuse începutului; Cel nevăzut, în cele văzute și Cel nepipăit, în cele pipăite”⁴³. Primul pas în înfirișarea dialogului îl reprezintă această ascundere a Logosului, prin logoi, în lucruri, pas succedat imediat de invitația adresată omului de a descoperi (progresiv, desigur) aceste rațiuni. Dumnezeu nu face cunoscute omului în chip automat înțelesurile și numele celor create de El, ci așteaptă efortul lui de a le descifra⁴⁴, deoarece, în mod logic, o descoperire directă, automată a lor ar anula libertatea omului. Or, dialogul, așa cum e conceput de Dumnezeu, implică o creștere spirituală voită prin exercitarea libertății omului⁴⁵. Datorită faptului că procesul de cunoaștere, de învățare, este unul profund dialogic⁴⁶,

⁴³ M. MĂRTURISITORUL, *Ambigua. Tâlcuiri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din Sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul*, pp. 369–370.

⁴⁴ D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 368.

⁴⁵ D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 368.

⁴⁶ Jan VISSER, „Overcoming dichotomies: The transdisciplinary development of human learning to meet the challenge of creating a peaceful and non-violent world”, în: *Transdisciplinarité: un chemin vers la paix. Actes du 3e congrès Science & conscience, Strasbourg, 16 au 18 mai 2003*, RENCONTRES INTERNATIONALES SCIENCE & CONSCIENCE, Richard WELTER (eds.), FBV pour le CNRS, Sarrebruck, 2005, p. 130.

aceasta este zona în care s-ar înscrie efortul cercetărilor științifice, în această strădanie de a descifra înțelesurile ascunse unei priviri fugare aruncate asupra naturii.

Propunem aici o scurtă incursiune în zona exegezei patristice pentru a aminti că, în viziunea Sfântului Grigorie de Nyssa⁴⁷, momentul creării omului a fost asemenea unei intrări imperiale a acestuia la ospățul gătit pentru el de către Creator, întreaga creație i-a fost dăruită ca unui rege, darul venind, însă, însoțit de responsabilitate. Remarcăm aici acest aspect al responsabilității umane: printr-un exercițiu rațional responsabil, fie el numai analitic sau progresând la un palier intuitiv, omul descoperă că îi este firesc un anumit comportament în raport cu lumea creată, o atitudine responsabilă prin care el, ca rațiune conștientă, poate promova comuniunea sa cu natura, și a naturii cu Dumnezeu, prin el: „Lucrurile, ca imagini ale rațiunilor divine, nu trebuie înjosite printr-o înțelegere și folosire murdară și producătoare de vrajbă. Dar aceasta o putem face când nu ne robim în chip pătimăș lor, ci vedem în ele sensul lor divin, promovator de comuniune. Însăși raționalitatea lor, pe care nu noi am creat-o, ne face transparent sensul originii lor divine și scopul lor, de a ne înălța spre Dumnezeu. Și însuși sensul lor ne cere valorificarea cea bună a raționalității lucrurilor.”⁴⁸ Reversul, eroarea iresponsabilității duce, inevitabil, la adâncirea rupturii din sânul creației⁴⁹, și este ceea ce vedem, prea adesea, sub forma crizei ecologice, interpretată ca semn evident al relațiilor defectuoase pe care omul le întreține cu natura înconjurătoare⁵⁰.

⁴⁷ A se vedea tratatul: Grigorie de NYSSA, *Despre facerea omului*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 30, trad. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1998.

⁴⁸ D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 373.

⁴⁹ D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 370.

⁵⁰ Thierry MAGNIN, „La Théologie de la Création devant les acquis scientifiques. Théologie et Ecologie”, în: *Transdisciplinarity in science and religion*, Eric WEISLOGEL (ed.), vol. 4, Curtea Veche, București, 2008, p. 47.

Revenind acum la problematica dialogului, ipostasurile creației își descoperă sensul atunci când omul percepe raționalitatea lor și unirea rațiunilor tuturor elementelor creației în Logosul divin. Sensul lor se limpezește pe măsură ce începem să privim natura ca pe o realitate dăruită nouă pentru dialogul lui Dumnezeu cu noi și al dialogului între noi, dialog prin care Dumnezeu ne conduce spre o tot mai profundă cunoaștere a gândirii și iubirii Lui și la o creștere a gândirii și iubirii noastre proprii în relația dintre noi și cu Dumnezeu⁵¹. Dialogul cu Dumnezeu prin lucruri este posibil numai ca exercitare a libertății celor doi „parteneri”. Dar fără inițiativa divină, el nu ar fi posibil, fiindcă oamenii gândesc și exprimă lucrurile pentru că Dumnezeu le-a gândit mai întâi pe măsura lor. Prin urmare, gândirea și exprimarea lor de către oameni sunt un răspuns la gândirea și la „vorbirea” Lui, Care li se adresează prin ele⁵², și în zona cercetării biblice, avem exemplul punerii numelor de către Adam tuturor animalelor (*Fac. 2, 19-20*), în care Dumnezeu acceptă numele date de Adam fiindcă El Însuși le-a sădit mai întâi în ființa lor: „Punând nume lucrurilor, ființa noastră a început să se actualizeze și să se dezvolte ca partener al dialogului cu Dumnezeu”⁵³. Importantă este, însă, finalitatea acestui dialog, idee cu care intrăm în zona lui „dincolo de”.

(Dincolo de) aspectul rațional – dialogic al creației. Întregul discurs al Sfântului Maxim despre rațiunile lucrurilor și despre Rațiunea divină în care acestea își au deopotrivă izvorul și telosul, este exprimat într-o formulare esențializată: „Rațiunea cea mai presus de fire și de rațiune Se face, cu iubire de oameni, rațiunea din toate lucrurile, ca ființă a lor”⁵⁴. Pentru a ajunge la cunoașterea Rațiunii celei mai pre-

⁵¹ D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 371.

⁵² D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 366.

⁵³ D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 367.

⁵⁴ M. MĂRTURISITORUL, *Ambigua. Tâlcuiri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din Sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul*, p. 465.

sus de fire, este nevoie de mai mult decât de raționalizare, aici intră în scenă elementul credinței materializate într-o abordare duhovnicească a relației cu natura. Fiindcă, „dacă nu depășim veșmintele - adică [...] aspectele văzute ale creației - ridicându-ne spre trupurile lor, sau spre înțeleșurile Scripturii și spre rațiunile creației, nu vom izbuti să sesizăm prin ele Rațiunea divină”.

Dacă până în acest punct, se putea ajunge, în extremis, prin ceea ce teologia răsăriteană numește *Revelație naturală*⁵⁵, accesibilă cercetărilor specifice științei, în spațiul lui „dincolo de” nu putem progresa în cunoaștere decât prin *Revelația supranaturală*. Aceasta nu diminuează cu nimic rolul științei, fiindcă și sfinții, ne spune tot Sfântul Maxim, au ajuns la un grad înalt de cunoaștere prin simpla observare a naturii: „Deci sfinții [...], privind persistența, ordinea și poziția lucrurilor create, rânduiala după care stau toate în specia lor neamestecate și libere de orice confuzie, mișcarea stelelor - săvârșită în același mod - neabătându-se nicidecum niciodată, și ciclul anului care se săvârșește regulat prin revenirea lor de la același la același loc, durata nopților și zilelor în cursul anului crescând și micșorându-se în mod alternativ - creșterea nefăcându-se într-o măsură diferită față de micșorare -, au învățat că Cel pe Care L-au cunoscut ca Dumnezeu și Făcător al tuturor este și Proniatorul lucrurilor”⁵⁶.

Astfel, ordinea naturală are o dimensiune imanentă, dar și una care trimite dincolo de ea⁵⁷. Acest „dincolo” este prezentat de Sfântul Maxim ca o etapă avansată a procesului de cunoaștere și înțelegere a rațiunilor, în perspectivă eshatologică: „După ce vom sfârși viața aceasta prin moarte,

⁵⁵ A se vedea dezvoltarea temei la D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, pp. 9–48.

⁵⁶ M. MĂRTURISITORUL, *Ambigua. Tâlcuiri ale unor locuri cu multe și adânci înțeleșuri din Sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul*, pp. 255–256.

⁵⁷ L. JAEGER, „Cosmic Order and Divine Word”, p. 152.

vom săvârși, ca în pustie, alt Paște, cunoscând mai clar rațiunile lucrurilor, în chip mintal și netrupesc, fără simboluri și ghicituri și fără varietatea sensibilă. Și iarăși, în veacul viitor al făgăduințelor dumnezeiești, vom serba Paștele mâncând în mod nemijlocit Rațiunea culminantă a înțelepciunii; spre aceasta prefăcându-ne, ne vom îndumnezei după har, nemaivând de făcut nici o altă trecere spre alt Paști”⁵⁸.

Pentru o re-cunoaștere a unicității Adevărului. Am considerat potrivite cuvintele Sfântului Maxim pentru a încheia în chip fericit a treia zonă de înțelegere a rațiunilor din creație, cea a lui „dincolo de”. Și aceasta pentru că el exprimă limpede momentul în care rațiunilor lucrurilor se întorc în Rațiunea supremă în care își au modelele din veci, împlinindu-și astfel scopul pentru care au fost create. Iată care este, în opinia noastră, factorul de unitate a naturii, faptul că lucrurile, prin rațiunile lor, au aceeași origine și un telos comun, Logosul divin. La împlinirea scopului lor are o participare crucială omul, singurul care, ca rațiune responsabilă a creației, o poate conduce întreagă, ca una ce i-a fost încredințată (*Fac.* 1, 28), înspre re-cunoașterea adevărului unic în Adevărul-Persoană, Hristos Domnul, prin Care toate s-au făcut (*In.* 1, 3).

⁵⁸ M. MĂRTURISITORUL, *Ambigua. Tâlcuiri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din Sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul*, p. 469.

Weltethos, neuer Atheismus und christliche Identität

PÉTER SZENTPÉTERY

Abstract: Tema centrală a materialului realizat este „Proiectul de etică globală”. Acest proiect este în strânsă legătură cu fondatorul său, profesorul universitar Hans Küng din Tübingen. În acest context, pe baza afirmațiilor făcute de către profesorul Hans Küng, s-au cercetat trei mari curente religioase. Religiile de origine semitică au un caracter profetic, care se bazează pe juxtapunerea lui Dumnezeu și a omului și se caracterizează prin confruntare religioasă: iudaism, creștinism, islam. Religiile de origine indiană au un caracter mistic sau unificator și se caracterizează prin întoarcerea către interior: hinduism, budism. Religiile de origine chineză subliniază înțelepciunea și se caracterizează prin armonia dintre cer și pământ, om și cosmos: confucianism, taoism. În opinia promotorului acestui curent, religiile au trăsături comune deoarece doresc să răspundă la întrebările umane de bază: de unde vine lumea și ordinea ei? De ce ne naștem și vom muri? De ce există conștiință morală și norme morale? Având aceleași întrebări comune, aceste religii nu ar trebui să se confrunte. În schimb, ar trebui să fie conștiente de originea lor comună și de trăsăturile comune, care ar putea promova pacea mondială. Ar trebui să fie conștiente cât de multe au în comun, în special, în domeniul etosului. De asemenea, în câteva rânduri, se regăsește învățătura noilor ateï, Richard Dawkins și Stephen Hawking

Cuvinte-cheie: etică globală, Hans Küng, religie, Günther Gebhart, Richard Dawkins, Stephen Hawking, fizică

DAS PROJEKT WELTETHOS IST ENG mit seinem Stifter, Prof. Hans Küng aus Tübingen verbunden. Ihm dienen die gemeinsamen oder ähnlichen Gebote in den Religionen zur Grundlage. Im ersten Teil wird das Projekt dargestellt. Es hat auch Kritik bekommen, vor allem wegen der Ausdehnung des christlich-abendländischen Humanumsbegriffs auf andere Religionen. Damit beschäftigt sich das zweite Teil des Aufsatzes. Hans Küng will nicht nur die Gläubigen, sondern auch die Atheisten, Agnostiker usw. einbeziehen, weil das Weltethos vor allem ein ethisches Projekt ist. Deshalb werden im dritten Teil die Ansichten von zwei prominenten Vertretern der sogenannten Neuen Atheisten unter die Lupe genommen, ob und wie sie in das Schema des Projekts passen. Zum Schluß werden die Folgerungen in acht Thesen zusammengefaßt.

1. Projekt Weltethos – gemeinsame Prinzipien

Hans Küng hat schon die Grundlagen in seinem Buch *Christentum und Weltreligionen* im Jahre 1984 gelegt.¹ Im Februar 1989 hat er einen Vortrag an der Konferenz der UNESCO in Paris unter dem Titel »Es gibt keinen Frieden ohne Religionsfrieden« gehalten, und im Februar 1990 am Weltwirtschaftsforum von Davos »Warum brauchen wir

¹ Hans KÜNG, *Christentum und Weltreligionen.*, München, 1984.. Schon in *Christ sein* (1974) wird den Weltreligionen ein Kapitel gewidmet (A III). Hier wird vor allem auf die Suche nach der Wahrheit seitens der anderen Religionen und auf die Notwendigkeit der Selbstkritik seitens des Christentums hingewiesen. Allgemeine überlappende ethische Grundprinzipien sind kaum unterstrichen. Hans KÜNG, *Christ sein*, Dt. Taschenbuch-Verl., München, 1987, pp. 97–131.. Zu Punkten 1. und 2. dieses Aufsatzes vgl. die Punkte 1. und 2. von Péter SZENTPÉTERY, András SZALAI, „Világetosz, párbeszéd, egyezkedő szó [Weltethos, Dialog, und gemeinsames Wort]“, in: *Vallástudományi Szemle* [Religionswissenschaftliche Schau, Vierteljahresschrift der Ungarischen Gesellschaft für Religionswissenschaft], 2 (2011), pp. 11-25., bes. pp. 11-16.

globale ethische Normen zum Überleben?« Sein zusammenfassendes und programmgebendes Werk *Projekt Weltethos* ist im Mai 1990 erschienen. Er hat einen umfassenden Vortrag in Tübingen am 18. Juni gehalten, wo ich als Stipendiat teilnehmen konnte. Im Jahre 1993 hat das Parlament der Weltreligionen in Chicago die *Allgemeine Erklärung des Weltethos* verabschiedet. Die *Stiftung Weltethos* wurde 1995 gegründet. Aufgrund des Projekts wurde am 6. Oktober 2009 das *Manifestum der Globalen Wirtschaftsethik* proklamiert.² Das *Institut für Weltethos* wurde am 18. April 2012 eröffnet.³

Der Vater des Projekts stellt nachdrücklich fest: das Weltethos ist keine Einheitsreligion oder Einheitskultur. Die Religionen können nicht auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden und man dürfe nicht danach streben.⁴ Man könne drei große religiöse Strömungen unterscheiden mit ihrem besonderen Ursprung und ihrer besonderen Morphologie:⁵

Die Religionen semitischen Ursprungs, sie sind von prophetischem Charakter, sie gehen von der Gegenüberstellung von Gott und Mensch aus, sie werden von religiöser Konfrontation charakterisiert: Judentum, Christentum, Islam. Die Religionen indischen Ursprungs, sie sind mystischen

² Manifesto, Global Economic Ethic, Consequences for Global Businesses. UN Headquarters, New York, 6 October 2009 www.globaleconomicethic.org/main/pdf/ENG/we-manifest.ENG.pdf

³ Institut für Weltethos www.wltethos.org/data-ge/c-60-we-institut/60-we-institut.php (Stand: 11. 01. 2013.)

⁴ Hans KÜNG, *Projekt Weltethos*, München, 1990, S. 149f. – Zur Literatur s. Bibliographie zur Weltethos-Debatte, www.weltethos.org/1-pdf/40-literatur/deu/bib-we01_11.pdf Hier seien nur vier seiner Werke zum Thema erwähnt: Hans KÜNG, *Spurensuche. Die Weltreligionen auf dem Weg*, München/Zürich, 42000 in der populären Form eines Bilderbuches. Hans KÜNG (Hg.), *Dokumentation zum Weltethos*, München/Zürich, 2002. Hans KÜNG (Hg.), *Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung*, München, 1995, Hans KÜNG, Angela RINN-MAURER, *Weltethos christlich verstanden. Positionen, Erfahrungen, Impulse*, Freiburg/Basel/Wien, 2009.

⁵ Vgl. Hans KÜNG, *Projekt Weltethos*, Piper, München, 1990, p. 158.

bzw. einheitsstrebenden Charakters, sie werden von der Hinwendung zum Inneren charakterisiert: Hinduismus, Buddhismus. Die Religionen chinesischen Ursprungs: sie heben die Weisheit hervor und werden von der Harmonie zwischen Himmel und Erde, Mensch und Kosmos charakterisiert: Konfuzianismus, Taoismus. Die Religionen haben gemeinsame Züge, weil sie menschliche Grundfragen beantworten möchten: Woher kommt die Welt und ihre Ordnung? Warum sind wir geboren und werden sterben? Warum gibt es sittliches Bewußtsein und sittliche Normen?

Auch diejenigen, die die Religionen zurückweisen, müssen sie ernst nehmen, also auch die neuen Atheisten, von denen später gesprochen wird. Die Religionen sind von grundsätzlicher Wichtigkeit für die menschliche Gesellschaft, stehen in engem Zusammenhang mit dem Sinn oder Unsinn des Lebens, mit der Freiheit und Sklaverei des Menschen, mit Krieg und Frieden. Nach Küng bezieht sich das besonders auf die drei sogenannten abrahamitischen (genauer gesagt: sich auf Abraham berufenden) prophetischen Religionen.

Küng fragte also schon vor mehr als zwanzig Jahren, ob sich diese Religionen unbedingt gegenüberstehen und miteinander kämpfen müssen. Stattdessen müßten sie sich des gemeinsamen Ursprungs und der gemeinsamen Züge bewußt werden, wodurch sie den Weltfrieden in großem Maße fördern könnten. Sie sind sich auch nicht dessen bewußt, wie viele Gemeinsamkeiten sie haben, gerade im Bereich des Ethos. – Diese Lage hat sich spätestens seit der Formulierung des Briefes von 138 muslimischen Gelehrten im Jahre 2007 *A Common Word* (Gemeinsames Wort) erheblich verändert. In diesem Brief wird auf die Gemeinsamkeiten im Bereich der Nächstenliebe hingewiesen. Die Frage ist »nur« die des Schriftgelehrten: Wer ist mein Nächster?⁶

⁶ S. dazu www.acommonword.com (Stand: 12. 08. 2013.)

Außer den prophetischen Religionen erfordern alle großen Religionen gewisse ethische Grundnormen, Grundprinzipien, die auf ein unbedingtes Absolutes gegründet werden, auch wenn diesen nicht immer oder oft nur mit Beschränkungen gefolgt sind. Es geht konkret um die fünf großen Gebote der Menschlichkeit, die auch in der Gesellschaft und in der Wirtschaft zur Geltung gebracht werden müßten und müssen: Du sollst nicht töten, nicht lügen, nicht stehlen, nicht Ehe brechen und du sollst deine Eltern/Ahnen ehren. Als Zusammenfassung dieser Gebote ist die Goldene Regel über religiöse und kulturelle Grenzen hinweg zu finden.⁷ Weltethos ist keine » ...Welt-Ethik im Sinne einer ganz besonderen philosophischen und theologischen Lehre von den sittlichen Haltungen, Werten und Normen, sondern meint die sittliche Grundhaltung des Menschen, individuell oder kollektiv verstanden.«⁸

In der Zusammenfassung von Günther Gebhart, wissenschaftlicher Berater der Stiftung Weltethos wird festgestellt: *Erstens* will das Weltethos einen Beitrag dazu leisten, daß die Religionen einen Grund zum Dialog und dadurch zur Verwirklichung des Friedens finden. Der Dialog ist also kein Selbstzweck, sondern steht im Dienste des Friedens. *Zum zweiten* geht es nicht nur um den Dialog der Religionen, sondern das Projekt ist an alle Menschen gerichtet, unabhängig davon, wie sie ihre Ethik begründen. [Es ist nicht ganz unproblematisch, denken wir an gewisse Religionsgemeinschaften christlichen Hintergrundes.] Obwohl es in erster Linie die Religionen waren, die ihre elementaren Leitprinzipien weitergegeben haben, gilt aber dasselbe auch für humanistische Überzeugungen und Philosophien. In dieser Hinsicht ist das Weltethos keine religiöse, sondern eine ethische Zielsetzung.⁹

⁷ H. KÜNG, *Projekt Weltethos*, p. 82.

⁸ Hans KÜNG, *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, Piper, München, 1998, p. 147.

⁹ Günther GEBHARDT, Miteinander reden statt aufeinander schießen! Referat bei der Woche der Religionen im Kanton Solothurn, Landhaus

Bemerken wir dazu: auch auf den religiösen Hintergrund von allerlei humanistischen Überzeugungen und Philosophien kann mehr oder weniger hingewiesen werden. Wenn nicht anders, dann dadurch, daß sie sich gegenüber einer Religion (in der Regel dem Christentum) artikulieren. Auch die Neuen Atheisten gehen von der heutzutage »schon endgültigen« Dethronisierung Gottes durch die Wissenschaft aus wie früher die Marxisten-Leninisten. Das Projekt Weltethos muß tief religiös sein – ginge es um positive oder negative Religion bzw. Theologie –, um ethisch sein zu können. Zwei von den drei Mottos des Projekts sind sowieso tief religiös, und auch das erste ist mehr oder weniger so, wenn Religion als Merkmal nationaler Zugehörigkeit betrachtet wird:

Kein menschliches Zusammenleben ohne ein Weltethos der Nationen.

Kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen.

Kein Frieden unter den Religionen ohne Dialog unter den Religionen.¹⁰

Die obigen Prinzipien wurden vom Parlament der Weltreligionen in der Erklärung von Chicago zum Ausdruck gebracht, aus Anlaß des hundertjährigen Jubiläums der ersten ähnlichen Zusammenkunft an Ort und Stelle, also im Jahre 1993. Sie beruft sich auf die Goldene Regel, die als feste, unerschütterliche Norm für Familien und Gemeinschaften, Rassen, Nationen und Religionen gestellt wird. Die vier Grundprinzipien, genauer gesagt, »unverrückbare Weisungen«:

Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor allem Leben.

Solothurn, 12.11.2011. www.integration.so.ch/fileadmin/integration/willkommen/veranstaltungen/111112_referat_guenther_gebhardt_weltethos-pdf 1-11. (5ff.)

¹⁰ H. KÜNG, *Projekt Weltethos*, p. 171.

Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung.

Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit.

Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau.

An der UNO-Vollversammlung am 9. November 2001 zum Schluß des Jahres des Dialogs der Zivilisationen hat Hans Küng das Wesentliche im Weltethos zusammengefaßt. Er sagte u. a.: »In unseren Tagen treten die Religionen wieder als Akteure in der Weltpolitik in Erscheinung. Es ist wahr, viel zu oft haben die Religionen im Lauf der Geschichte ihre zerstörerische Seite gezeigt. [...] Aber in vielen Fällen haben sie Verständigung, Versöhnung, Zusammenarbeit und Frieden angeregt und legitimiert.« Die Basis des Weltethos sei vor allem das Prinzip der Menschlichkeit, das Humanum wie es in der UNO-Menschenrechtserklärung zu lesen ist: »Jeder Mensch ob Mann oder Frau, weiß oder farbig, reich oder arm, jung oder alt muss menschlich behandelt werden.« Noch deutlicher werde es in der Goldenen Regel ausgedrückt: »Was du nicht willst, das man dir tu', das füge auch keinem anderen zu.«¹¹

2. Kritik – eigener Maßstab

Die Kritik wird auf die folgende Frage zugespitzt: Wie kann das Humanum zum Maßstab der Bewertung der Religionen gemacht werden? Kritiker gehen davon aus, daß

¹¹ Hans KÜNG, „Dialog der Kulturen“, 9. November 2001, [also, wie er selber betont, nicht lange nach dem 11. September] www.weltethos.org/data-ge/c-40-literatur/44-008-un-statement.php (Stand: 22. 08. 2013). Vgl. Hans KÜNG, *Was ich glaube*, München.Zürich, 2010, p. 294ff. S. dazu Jürgen BAUSCHKE, *Die Goldene Regel. Staunen – Verstehen – Handeln*, Berlin, 2010, p. 11. Hier im Vorwort wird betont, daß die letzte wissenschaftliche Monographie zur Goldenen Regel in Deutschland 1962 erschienen ist.

schon der Grundgedanke des Weltethos auf einem Zirkelschluß beruht. Man kann die ausführliche und tiefgreifende Kritik von Heinzpeter Hempelmann so zusammenfassen: Küng, während er von dem Wahrheitsanspruch der einzelnen Religionen absieht, bewertet die Religionen aufgrund des Begriffs des Humanums, der auf dem Boden der christlichen Kultur und der Aufklärung gewachsen ist, und reißt die ethischen Prinzipien aus dem ursprünglichen Zusammenhang der Religionen heraus.¹² D. h., er läßt den Wahrheitsanspruch maximal außer Acht, der im Falle jeder Religion unterschiedlich ist, »... für mich aber gibt es nur eine wahre Religion, das Christentum«. Auch die Toleranz des Hinduismus sei keine Ausnahme, weil er, wenn er die Möglichkeit der völligen Kenntnis der Wahrheit von allen anderen Religionen abstreitet, das Abstreiten zur Wahrheit macht. Auch Küng geht auf dieser Spur: »... selbstverständlich gibt es verschiedene wahre Religionen«.¹³ Auf diese Weise sagen und intendieren sie alle dasselbe. Sollte eine »... Religion im Dialog [...] auf ihrem eigenen Wahrheitskriterium insistieren, wäre ein echter Dialog von vornherein aussichtslos«¹⁴. Wenn Religionen wahr und gut sind, dann folgen sie »dem Humanum, dem wahrhaft Menschlichen«, also der »Menschenwürde und den ihr zugeordneten Grundwerten«.¹⁵ Das Humanum ist also nach Hempelmanns Kritik das Wesen der absoluten Religion, die allen anderen Religionen übergeordnet ist. Hier vermittelt praktisch die biblisch-jü-

¹² Heinzpeter HEMPELMANN, „Intolerante Toleranz. Hans Küngs »Projekt Weltethos« als Prokrustesbett religiöser Geltungsansprüche“, in: *Theologische Beiträge*, 33 (2002), pp. 1–15.

¹³ .a.O., 2., 5., H. KÜNG, *Projekt Weltethos*, p. 129.

¹⁴ H. HEMPELMANN, „Intolerante Toleranz. Hans Küngs »Projekt Weltethos« als Prokrustesbett religiöser Geltungsansprüche“, p. 6; H. KÜNG, *Projekt Weltethos*, p. 113.

¹⁵ H. HEMPELMANN, „Intolerante Toleranz. Hans Küngs »Projekt Weltethos« als Prokrustesbett religiöser Geltungsansprüche“, p. 7; H. KÜNG, *Projekt Weltethos*, p. 129.

disch-christliche Überlieferung unverzichtbare und womöglich neue Werte anderen Kulturen und Völkern.¹⁶ Küng vergißt aber auch nicht zu sagen, daß »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit und Menschenwürde« ursprünglich christliche Werte waren.¹⁷ Hempelmann macht darauf aufmerksam, daß »vergleichbare, im Sinne von inhaltlich verwandte Aussagen [...] nur der dort finden [kann], der sie aus den für sie spezifischen und ihnen ihre Bedeutung gebenden Kontexten herausreißt«. In der Kenntnis der kaum überbietbaren Theonomie des Koran wäre es schwerlich zu behaupten, daß er das Humanum zum Ziel habe.¹⁸ »Wahre Religion ist die Vollendung wahrer Menschlichkeit.« Nach Hempelmann ist es wiederum ein Zirkelschluß: natürlich ist diese Feststellung wahr, wenn man schon im voraus weiß, wie wahre Menschlichkeit vorzustellen ist. »Das Humanum ist eine Mindestforderung an jede Religion.«¹⁹

Ich möchte doch hinzufügen: trotz aller berechtigten Kritik hat Küng *tiefgreifend* Recht. Die Frage ist wirklich »nur« das, wie die Menschheit zur Vollendung, zum Ziel kommt. Die Kriterien für die wahre Menschlichkeit können nur vom wahren Gott festgestellt und vorgeschrieben werden. Es ist nicht von vornherein auszuschliessen, daß unser Humanumsbegriff ihnen ganz nahe, oder »riskieren« wir zu sagen: am nächsten steht.²⁰

¹⁶ H. HEMPELMANN, „Intolerante Toleranz. Hans Kungs »Projekt Weltethos« als Prokrustesbett religiöser Geltungsansprüche“, p. 7.

¹⁷ A.a.O., 9.

¹⁸ A.a.O., 11.

¹⁹ A.a.O. 12., H. KÜNG, *Projekt Weltethos*, pp. 116, 121.

²⁰ Vgl. dazu JOHANNES JOHANNES REHM, *Weltethos praktisch: Perspektiven für den interreligiösen Dialog*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 2004, p. 64.: »Der Grund für die überraschende Übereinstimmung von Menschen verschiedener Religionsgemeinschaften in Erfahrung des guten und gelingenden Lebens ist aus einer christlich-theologischen Sicht nicht primär statisch an einem abstrakten Humanum festzumachen, sondern vielmehr in Zeiten erfahrbare und an Orten zu suchen, die Gott selber setzt. Christliche Theologie wird die Erfahrung von Zeiten guten

Robert Spaemann sagte schon früher Ähnliches in seiner Kritik. Nach Küng haben sich alle Ideologien »abgewirtschaftet«, und was übrigbleibt, ist das Humanum, das offenbar von jeder Ideologie frei sei, und darauf warte, »operationalisiert« zu werden. An dieser Operationalisierung des Humanum hänge nicht weniger als »das Überleben der Menschheit«. Der wichtigste Beitrag solle von den Religionen geleistet werden, die das Gemeinsame miteinander kommunizieren, in kollektive Gemeinsamkeit verwandeln und sozusagen strategisch instrumentalisieren. Und die Kette der Bedingungen für das Überleben der Menschheit ist schon bekannt: »Kein Überleben ohne Weltethos. Kein Weltfrieden ohne Religionsfrieden. Kein Religionsfrieden ohne Religionsdialog. Kein Religionsdialog ohne Grundlagenforschung.«²¹

Das Überleben der Menschheit brauche nicht unbedingt an den Weltfrieden gebunden zu werden, meint Spaemann. Ein alles vernichtender Atomkrieg ist kaum wahrscheinlich, viel mehr aber eine Kette von kleineren und größeren Kriegen. Es ist auch nicht ausgemacht, ob eine gewaltige und gewaltsame Ausrottung großer Teile der Menschheit und der Rückfall des Restes in archaische Formen der Zivilisation die Belastung unseres Planeten langfristig nicht erleichtere, also, doch irgendwie dem Überleben der Menschheit diene.²²

Ebenso fragwürdig sei die Annahme, der Weltfrieden hänge von einem Weltethos ab. In der Geschichte haben Menschen und Völker gegeneinander auf Tod und Leben gekämpft, nachdem sie längst durch ein gemeinsames Ethos verbunden waren. Denke man nur an die Religionskriege

und gelingenden Lebens und von Orten des Friedens und der Verständigung als Erfahrung des Versöhnung stiftenden Handelns Gottes in dieser Welt verstehen.«

²¹ Robert SPAEMANN, „Weltethos als »Projekt«“, in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 9–10 (1996), pp. 893–904.

²² A.a O., p. 895.

nach der Reformation. Ein gemeinsames Ethos habe im günstigen Fall zur Humanisierung von Kriegen beigetragen, keineswegs aber zu ihrer Abschaffung.²³

Nach Spaemann ist es auch nicht unbedingt wahr, daß es kein Weltethos und keinen Weltfrieden ohne Religionsfrieden geben könne. Es hängt davon ab, wie man Religionsfrieden definiert, trivial oder falsch. Die Behauptung sei trivial, wenn unter Religionsfrieden ein Zustand verstanden wird, in dem Religionen nicht über politische Feind-Freund-Verhältnisse entscheiden, und nicht in der Lage seien, Menschen zu physischer Gewalt gegeneinander zu motivieren. In Konflikten gehe es aber fast nie (nur) um das Religiöse selbst. Denke man z. B. an den Libanon und Nordirland.²⁴ – Ich möchte dazu bemerken, daß es z. B. bei extremistischen Islamisten, Selbstmordattentätern nicht ganz so ist, in ihrem Fall ist aber die Verwirklichung des »Religionsfriedens« eher ein Problem für die Sicherheitsorgane.

Auch Religionsdialog kann Kriege nicht unbedingt verhindern. Es gab intensive Religionsdialoge, z. B. vor dem Dreißigjährigen Krieg. Die friedliche Koexistenz und das gemeinchristliche Ethos beruhten nicht auf Religionsdialogen. Religionsdialoge enthalten, wenn sie ernsthaft sind, immer ein Konfliktpotenzial. »Ein Religionsdialog, der sich als Funktion eines >Ethosprojekts< versteht und unter der Einbildung leidet, der Weltfriede hinge von ihm ab, kann zu nichts führen, was der Rede wert wäre.«²⁵

Grundlagenforschung, oder einfacher gesagt, gründliches, mit Sachkenntnis verbundenes Nachdenken über Religionen ist auch nach Spaemann gewiß wichtig. Aber um sich über das Verbindende klarzuwerden, bedürfe es weder ausgedehnten Nachdenkens, noch institutionalisierter Dia-

²³ A.a.O., p. 895f.

²⁴ A.a.O., p. 896f.

²⁵ A.a.O., p. 897f.

loge.²⁶ – Hier muß man doch bemerken: persönliche Begegnungen können mit keinem noch so gründlichen und erfolgreichen Nachdenken langfristig ersetzt werden.

Trotz aller berechtigten Kritik Spaemanns wäre es doch gut, wenn sich immer mehr Menschen das »ins Herz geschriebene Gesetz« bewußt machten. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß diese Kenntnis nur einen sehr begrenzten Wirkungskreis im Alltag hat, meint er mit gewisser Ironie: »Wenn es einem denkenden Menschen nicht genügt, daß die Vernunft etwas sagt, wenn es einem Christen nicht genügt, daß Jesus Christus dasselbe sagt, wieso sollte er plötzlich den Stimmen beider folgen, nur weil sich noch die Stimme Mohammeds hinzugesellt? Und wieso sollte er seine Frau, die er sonst betrügen würde, auf einmal deshalb treu bleiben, weil das Weltethos, das die Treue gebietet, angeblich für das Überleben der Menschheit notwendig ist? Die Wahrheit ist: Es hat damit überhaupt nichts zu tun.«²⁷

Nach Reinhard Hempelmann hat die Befreiung der westlichen (und fügen wir hinzu: der orthodoxen) Kultur von der Herrschaft der Religion die Gewalt nicht abgeschafft, noch nicht einmal vermindert, denken wir nur an den Nazismus und Stalinismus. Huntington habe einen wichtigen Debattenprozess initiiert, auch wenn er zu Übertreibungen bei der religiösen Deutung von Wirtschaftskonflikten aus ethnisch-kulturellen Aspekten geneigt ist. Er hat uns bewußt gemacht, daß die Religionen eine wichtige Rolle in den politischen Fragen der Zukunft spielen werden.²⁸

Was die Erklärung von 1993 angeht, macht R. Hempelmann darauf aufmerksam, daß man die politische Bedeu-

²⁶ A.a.O., p. 898.

²⁷ A.a.O., p. 899.

²⁸ Heinzpeter HEMPELMANN, „Prägekraft der Religionen und die Friedensaufgabe der Kirchen“, in: *Religionen und Gewalt*, Reinhard HEMPELMANN (ed.), EZW, Berlin, 2002, pp. 59–70.. Er ist nur Namensvetter von Heinzpeter Hempelmann, s. Anm. 12.

tung der Friedenserklärungen von führenden religiösen Vertretern nicht überschätzen darf. Ein globales Ethos setze mehr oder weniger einen moralischen Enthusiasmus voraus, der den, auf den dieses Ethos gerichtet ist, nicht genug berücksichtigt: den Menschen in seiner Ambivalenz, in seiner Fähigkeit zur Liebe, zum Haß, zur gewaltsamen Durchsetzung seiner Interessen. Niemand kann bestreiten, daß die Religionen grundsätzliche Überzeugungen und Orientierungen anbieten, wodurch ethisches Handeln begründet und legitimiert wird. In dem Alltag kommt aber diese Begründung bzw. Legitimierung in dem Maße zur Geltung, in dem es ausdrücklich ein den Alltag bestimmendes religiöses Leben gibt. Das Projekt zieht das nicht genug in Betracht.²⁹ – Fügen wir hinzu: indem man vor Augen hält, daß das Projekt nicht nur religiös, sondern ethisch ist, kann es auch ein den Alltag bestimmendes, quasi-religiös humanes Leben geben. – Seine Stärke ist aber – so Hempelmann – die Suche nach den Kulturen übergreifenden Prinzipien, vor allem die Berufung auf die Goldene Regel.³⁰ – Diese Prinzipien können auch für die – der jüdisch-christlichen Kultur entstammenden – Humanisten akzeptabel sein. – Aber nach Hempelmann: »Seine Verbindlichkeit gewinnt ein >Weltethos< allerdings erst im Zusammenhang mit dem Wahrheitsbewusstsein besonderer religiösen Traditionen. Als globales Konzept, das zur Verständigung zwischen Religionen und Kulturen beitragen will, stellt es eher eine Problemanzeige als Problemförderung dar und bleibt hinter seinem Anspruch zurück.«³¹

Also, merken wir uns aufgrund des obigen Gedankenganges: Es ist nicht genug, die – wahren oder vermeintlichen – ethischen Prinzipien aus den verschiedenen Religionen »herauszuoperieren«, und sie mit der Kultur des Christen-

²⁹ A.a. O., p. 64f.

³⁰ Ebd.

³¹ A.a.O., p. 66.

tums und der Aufklärung zu »verjüngern« oder »renovieren«. Sie müssen in ihren Organismus zurückgepflanzt werden, in der Hoffnung, daß dieser sie nicht »hinausstoßen« wird.

3. Die Neuen Atheisten – (un)mögliche sittliche Orientierung

Im Rahmen eines einzigen Aufsatzes hat man nicht genug Raum, die sogenannten Neuen Atheisten und ihre Aktivitäten ausführlich zu behandeln. Ich konzentriere mich also nur auf zwei von ihren Vertretern, man kann sagen, auf die Prominentesten: Richard Dawkins und Stephen Hawking.³² Fragen und wiederholen wir mit dem Vater des Projektes Weltethos: »Woher kommen denn bestimmte ethische Werte, Maßstäbe und Normen?«³³ »Es gibt kein Volk ohne

³² Der Begriff kommt von dem amerikanischen Journalisten Gary WOLF, „Battle of the new Atheism“, im Oktober 2006, in *Wired Magazine* www.wired.com/wired/archive/14.11/atheism.htm (Stand: 01. 09. 2013.). Ursprünglich geht es um die „Four horsemen“ (Vgl. Apk 6,1-8): Richard Dawkins (1941), Daniel C. Dennett (1943), Sam Harris (1947) und Christopher Hitchens (1949-2011). Die Veröffentlichung von Dawkins Buch »The God Delusion« [Der Gotteswahn, 2006] gilt als Grundsteinlegung für die Bewegung der Neuen Atheisten. S. www.newatheists.org (Stand: 01.09.2013.), s. Die Neuen Atheisten 21. 02. 2007. Nr. 1211 www.hpd.de/node/1211 (Stand: 01.09. 2013.). Seit der Erscheinung des Buches »The Grand Design« [Der grosse Entwurf, 2010] kann auch Stephen Hawking zu ihnen gezählt werden. Now Stephen Hawking joins the New Atheists. Commentary. Originally printed in the 10th September 2010 issue of the Catholic Herald. <http://archive.catholicherald.co.uk/article/10th-september-2010/14/now-stephen-hawking-joins-the-new-atheists> (Stand: 01.09. 2013.).

³³ Hans KÜNG, *Der Anfang aller Dinge: Naturwissenschaft und Religion*, Piper, München, 2006, p. 211. In diesem Punkt zu Hawkings Ausführungen vgl. Péter SZENTPÉTERY, „Trónfosztás – vagy csak behunytt szemmel a trón előtt? Hozzászólás Brendel Mátyás írásához [Entthronung – oder nur mit geschlossenen Augen vor dem Thron? Anmerkungen zum Artikel von Mátyás Brendel]“, in: *Magyar Tudomány* [Ungarische Wis-

Religion, und erst recht kein Volk ohne Ethos, das heißt: ohne ganz bestimmte Werte und Maßstäbe.«³⁴ – Woher kommen sie also, und wozu sind sie da, wenn sie als reine Naturprodukte bewertet werden? Aus der Natur, um von uns als reinen Naturprodukten als reine Naturprodukte bewertet werden zu können?

Stephan Schlenzog, Generalsekretär der Stiftung Weltethos und Geschäftsführer des Instituts für Weltethos argumentierte (interessanterweise) dafür, daß ethische Normen und Werte in einem höchst komplizierten sozial-dynamischen Prozeß im Laufe der Evolution durch den Menschen selber herausgebildet wurden. »Sie sind dort entstanden, wo sich entsprechende Bedürfnisse und Notwendigkeiten des Lebens zeigten.« Also, nicht vom Himmel gefallen.³⁵

Bitte um Entschuldigung, wenn ich auch als Bürger eines ehemaligen sogenannten sozialistischen Landes die längst abgedroschene aber für jede neue Generation immer wieder aktuelle Frage stelle, ob auch der Atheismus eine (Art) Religion ist oder nicht. Als der Marxismus-Leninismus auch in meinem Lande noch als – freilich immer schwächer werdende – »Staatsreligion« galt, wurde uns an der theologischen Hochschule gelehrt, daß auch der Atheismus eine Religion ist: warum den leugnen, den es sonst nicht gibt? Also, auch der Atheist muß sich irgendeinen Gott vorstellen, oder genauer gesagt, ein Gottesbild malen, von dem er dann feststellen kann, daß er/es nicht existiert.³⁶ Aber die Grundprin-

senschaft, Monatsschrift der Ungarischen Akademie der Wissenschaften], 10 (2012), pp. 1248-1251., s. dazu: Mátyás BRENDÉL, „A nagy trónfosztás [Die grosse Entthronung]“, in: A.a.O., 3 (2012), pp. 349-353.

³⁴ H. KÜNG, *Der Anfang aller Dinge*, p. 212.

³⁵ Stephan SCHLENSOG, „Weltethos: die Suche nach globalen Spielregeln“, in: *Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken* (2009 2008), pp. 85-94.

³⁶ Es ist bewegend und schaudervoll, wie Ioan-Vasile Leb das Schicksal der Rumänischen Orthodoxen Kirche unter dem Kommunismus

zipien des Weltethos gelten für alle Religionen, logischerweise auch für diejenigen, die sich einer negativen Theologie als Grundlage bedienen.

Man muß Paul Tillich Recht geben: die Behauptung daß »Gott existiert« kann auch ungewollt als Blasphemie bezeichnet werden, weil sie Gott so bezeugt, als ob er den Kategorien von Existenz und Nichtexistenz unterstellt werden könnte. Gott ist nicht einer der Existierenden, auch nicht als der Größte aller Existierenden, sondern der Urgrund, die Grundstruktur aller Existenz.³⁷ Wenn Gott aber für Atheisten nur als Lückenbüßer von noch nicht erklärten naturwissenschaftlichen Problemen in Betracht gezogen werden kann, gelte dasselbe auch für bestimmte ethische Werte, Maßstäbe und Normen. Also, wie eben gesagt, sittliche Orientierungen und Handeln seien nach ihnen nur mit immanenten Ursachen zu erklären.

Hawking, der – aus welchen Gründen auch immer – Mitglied der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften ist, ruft in seinem ganzen Buch: *Der grosse Entwurf* zur Entscheidung zwischen Gott und den Gesetzen der Physik auf. Wenn Küng sagt, daß nur Unbedingtes unbedingt verpflichten kann, lautet die Frage an Hawking und andere, wozu, zu welchem Ethos uns die Gesetze der Physik verpflichten könn(t)en.

Wenn man das bedenkt, scheint Johannes Fischer umso mehr Recht zu haben. Er macht einen Unterschied zwischen Sittlichkeit und Moral. Moral ist die Ordnung des Zusammenlebens, die man zur Geltung bringen muß. Die Frage ist also nicht, wofür wir verantwortlich sind, sondern wie wir einander moralisch verantwortlich machen können. Die

1947-1989 darstellt, besonders unter dem Führerkult. Ioan-Vasile LEB, *Die Rumänische Orthodoxe Kirche im Wandel der Zeiten*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1998, pp. 99–112., bes. 110ff.

³⁷ Vgl. Paul TILlich, *Systematische Theologie*, vol. 1, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1956, p. 203.

Idee des Weltethos kann sich nur auf die gemeinsamen moralischen Standards beziehen, aber nicht auf eine allgemeine grundsätzliche sittliche Orientierung, obwohl, merken wir uns, sie mit dem Anspruch einer solchen Orientierung auftritt. Es ist nicht von ungefähr, meint er, daß die Unterscheidung von Moral und Sittlichkeit aus dem Projekt fehlt, und daß es nicht um eine Weltmoral geht.³⁸

Man könnte sagen: im Projekt Weltethos geht es also um eine gemeinsame Konkretisierung unterschiedlich begründeter Orientierungen. Diese Orientierungen an sich reichen aber als konkrete Standards noch nicht aus. Im Falle des angeblich naturwissenschaftlichen Atheismus diene dann die Befreiung des Menschen vom Joch der Religion zum echten Humanum als Begründung wie das bei Dawkins der Fall ist. Auch für die Neuen Atheisten gilt, was Hans Küng feststellt: »Das Christentum ist nach wie vor für einen Großteil der westlichen Naturwissenschaftler der implizite weltanschauliche Hintergrund ... «³⁹ Dawkins strebt nach einer idealen christlichen Sittlichkeit, ohne jeglichen Hinweis auf die christlichen Wurzeln. Das selbstsüchtige Gen und der blinde Uhrmacher als (die) Unbedingte(n) scheinen ihn dazu zu verpflichten.⁴⁰

Hawking will Gott dadurch unnötig machen, daß er die Entstehung der Welt auf die Gravitation zurückführt. Die Existenz der Gravitation bedeutet für ihn, daß die Entstehung

³⁸ Johannes FISCHER, „Weltethos in Politik und Wirtschaft – eine realisierbare Idee?“, in: *Handlungsfelder angewandter Ethik eine theologische Orientierung*, Johannes FISCHER (ed.), Kohlhammer, Stuttgart, 1998, pp. 233–236.

³⁹ H. KÜNG, *Der Anfang aller Dinge*, p. 215.

⁴⁰ Die zwei Werke, die Dawkins weltweit bekannt gemacht haben (Richard DAWKINS, *The selfish gene*, Oxford University Press, Oxford, 1976; Richard DAWKINS, *The blind watchmaker*, Longman Scientific & Technical, Harlow). Zugespitzt könnte man so formulieren, daß das erstere als das Evangelium und das letztere als der Römerbrief für die Bewegung des Neuen Atheismus gilt.

des Universums unvermeidbar war. So konnte und kann sich das Universum aus dem Nichts schaffen. Das Multiversum-Konzept könne die Feinabstimmung der physikalischen Gesetze erklären, ohne einen gütigen [und göltigen] Schöpfer einbeziehen zu müssen, der das (einzige) Universum zu unserem Nutzen erschuf.⁴¹ Die Neuen Atheisten sind der Meinung – auf der Spur von Herbert Spencer –, daß die Erklärung der Welt mit einem Schöpfer keine Antwort, sondern nur die Verschiebung der Frage ist: von wem wurde Gott geschaffen? Der Atheismus hat selbstverständlich die Ausklammerung eines Gesetzgebers zum Ziel, ginge es um die Gesetze der Natur oder eigentlich um die des menschlichen Zusammenlebens. Auch die Neuen Atheisten gehen davon aus, daß es einen tiefgreifenden Konflikt zwischen Religion und (Natur)wissenschaft gebe. Ja, bestimmt, wenn Naturwissenschaft als Religionsersatz/Ersatzreligion umgedeutet oder wenn Religion mit Naturwissenschaft gleichgesetzt wird.

Die eigentliche Frage ist, was Hawking gleich am Anfang des Buches aufwirft und gegen Ende wiederholt: »...der Mensch ist ein neugieriges Spezies. Wir staunen und suchen nach Antworten.«⁴² Und am Ende des ersten Kapitels: »Warum gibt es etwas und nicht einfach nichts?« – Also die Grundfrage der Philosophie nach Leibniz. – Die zwei weiteren folgen daraus: »Warum existieren wir? Warum dieses besondere System von Gesetzen und nicht irgendein anderes?«⁴³ Und gegen Ende des Buches: »Wie können wir entscheiden, ob ein Wesen einen freien Willen besitzt? Wie können wir entscheiden, ob wir mit einem Roboter oder einem intelligenten Geschöpf zu tun haben, wenn wir einem Au-

⁴¹ Leonard MLODINOW, Stephen W HAWKING, *Der große Entwurf eine neue Erklärung des Universums*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 2010, p. 163.

⁴² A.a.O., p. 11.

⁴³ A.a.O., p. 15., vgl. p. 167.

ßerirdischen begegneten?« Bei einem so komplizierten Außerirdischen wie einem Menschen, sagt er, wäre uns die Berechnung, die Vorhersage des Benehmens aller seinen Teilchen zu kompliziert, dies zu entscheiden. Also, man müßte sagen, daß er aller Wahrscheinlichkeit nach einen freien Willen hat. Damit wäre keine fundamentale Eigenschaft postuliert, sondern eine praktische Theorie formuliert. Es wird einfach eingestanden, daß wir die nötigen Vorhersagen zu seinen Handlungen nicht ausrechnen können.⁴⁴

Also, auch dem Menschen muß freier Willen postuliert werden, einfach dadurch, daß der Mensch zu kompliziert ist, alle seinen Handlungen im Voraus berechnen zu können. Freiheit stamme freilich aus Nicht-Freiheit, weil die Entstehung des Universums/der Universen eine Notwendigkeit sei. Wozu aber freier Willen, freies Ethos als Folge komplizierter Organisation der Elementarteilchen? Spielen wir noch ein Paar Sekunden mit dem Gedanken: ist auch die Idee des freien Willens eine notwendige, unvermeidbare Folge dieser komplizierten Organisation der Elementarteilchen, die einen Menschen ausmachen? Kann Freiheit wirklich aus Nicht-Freiheit stammen? Bin ich nicht frei, wenigstens nicht in dem Maße, daß ich über Freiheit und Nicht-Freiheit überhaupt Gedanken machen kann?

Hawkings Schlußfolgerung ist enttäuschend: »Die Tatsache, dass wir – Menschen, die wir selbst nur eine Ansammlung fundamentaler Naturteilchen sind – dem Verständnis der Gesetze, die uns und unser Universum regieren, so nahe gekommen sind, ist ein großer Triumph.«⁴⁵ Die Frage ist dann »nur«, ob wir aus freiem Willen darauf gekommen sind, daß das Universum, das uns enthält, aus dem Nichts entstanden ist. Wir »wissen«, daß wir nur eine Ansammlung fundamentaler Naturteilchen sind, aber kom-

⁴⁴ A.a.O., p. 175.

⁴⁵ L. MŁODINOW, S.W. HAWKING, *Der große Entwurf eine neue Erklärung des Universums*, p. 177.

pliziert genug, aus freiem (in Wirklichkeit eher aus unfreiem) Willen Ja z. B. zum Weltethos zu sagen. Im dem Buch umgeht er das eigentliche Problem, er nimmt als gegeben, daß der Mensch ein staunendes und fragendes Wesen ist, der – sei es aus freiem oder unfreiem Willen – über sich hinausgehen bzw. sich immer überbieten will. Er stellt also nicht die Frage, warum der Mensch, auch er selbst zur Unendlichkeit hin offen ist. Solche Behauptungen wie »nur das und das«, »nichts anderes als«, »nichts mehr als« sind keine naturwissenschaftlichen Aussagen, sondern – unbeabsichtigt – verweisen auf die Offenheit des Menschen zum Unendlichen. Er und andere »wissenschaftliche« Atheisten möchten aber auf die konsequente Erforschung dieser Offenheit aus welchen Gründen auch immer lieber verzichten. Auch Hawking und seine Mitstreiter sind offen zur Unendlichkeit hin, wenn sie viele-viele Universen vermuten, um an keinen (persönlichen) Schöpfer glauben zu müssen. Das ist aber keine Neuheit, wir wissen, daß schon Epikur und Lucretius etwas ähnliches erfunden hatten. In diesem Universum müssen vernünftige Wesen auf Kohlenbasis zustande gekommen sein, um sich u. a. über die Notwendigkeit eines Weltethos Gedanken zu machen. In einem anderen Universum wären die nicht unbedingt auf Kohlenbasis zustande gekommenen vernünftigen Wesen hoffentlich unsterblich, sie bräuchten sich also keine Gedanken darüber zu machen, ob und wie ein Weltethos für die Anhänger aller Religionen und Quasi-Religionen begründbar sein kann.⁴⁶

Richard Dawkins will auf seine Weise eine Ethik und damit ein Weltethos ohne Gott begründen, das die Ethik der Religionen weit übertreffen kann. Er verwirft das Alte Testament mit allen seinen grausamen Geschichten: z. B. So-

⁴⁶ Zur Offenheit des Menschen zum Unendlichen hin s. das bekannte kurze Grundlagewerk von G. WENZ, *Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie*.

doma und Gomorrha, die Landnahme von Josue usw. (Kap.7).⁴⁷ Jesus bedeute aber einen großen Fortschritt, und er gelte als einer der bedeutendsten ethischen Erneuerer der Geschichte. Die Lehre von der Erbsünde bleibe jedoch nicht weit hinter den Grausamkeiten des Alten Testaments. Warum diejenigen bestrafen, die noch keine Verbrechen begehen konnten, und warum sie erlösen von deren Folgen durch die Sünde derer, die den Erlöser geschlagen und hingerichtet hatten?⁴⁸ Religionen seien für viele Greuelthaten verantwortlich, der Atheismus aber nicht. Er beleuchtet das am Beispiel von Hitler und Stalin. Stalin war Atheist, Hitler aber trotz anderen Behauptungen aller Wahrscheinlichkeit nach nicht. Atheismus sei doch viel ethischer als Religion. Einige Atheisten begehen böse Taten, sie tun dies aber nicht im Namen des Atheismus. »Stalin und Hitler begingen entsetzliche Taten, der eine im Namen eines dogmatischen, doktrinären Marxismus, der andere im Namen einer krankhaften, unwissenschaftlichen Theorie der Erbgesundheit, die mit halb-wagnerianischen Fantastereien unterlegt war.« Religionskriege wurden im Namen der Religion geführt, Dawkins wisse aber von keinem Krieg, der im Zeichen des Atheismus geführt worden wäre.⁴⁹ Er hat offensichtlich keinen Begriff davon, daß Religion auf den ganzen Menschen auswirkt, nicht nur entweder auf seine Vernunft oder auf seine Gefühle. Dasselbe muß natürlich für Religionslosigkeit

⁴⁷ Richard DAWKINS, *Der Gotteswahn*, trad. Sebastian Vogel, Ullstein, Berlin, 2007, p. 342.

⁴⁸ A.a.O., 266ff. Der Gotteswahn wurde sofort und als Grundlagewerk/Grundsteinlegung des Neuen Atheismus wird bis heute (heftig) diskutiert. Die bekannteste Antwort kurz danach kam von Oxforder Biochemiker, Theologe und früherem Atheisten Alister McGrath: *The Dawkins Delusion. Atheist fundamentalism and the denial of the divine*, London 2007 (Alister E McGRATH, Joanna Collicutt McGRATH, *Der Atheismus-Wahn: eine Antwort auf Richard Dawkins und den atheistischen Fundamentalismus*, GerthMedien, Asslar, 2008.).

⁴⁹ A.a.O. p. 378ff. bes. p. 387.

bzw. für negative Religion gelten. Atheismus kann im grausamen Lebenslauf des ehemaligen orthodoxen Seminaristen nicht isoliert betrachtet werden, abgesehen davon, daß während seiner Terrorherrschaft abertausende Kirchen zerstört, gesperrt oder umfunktioniert wurden, und atheistische Propaganda Hand in Hand mit seinem Personenkult mit Blut und Tränen verbreitet wurde. Dasselbe gilt mehr oder weniger für weitere kommunistische Regimes. Es sieht leider so aus, zum größten Leid von Richard Dawkins, daß auch Atheisten erlösungsbedürftig sind. Es ist auch kein entscheidendes Argument, daß man nicht unbedingt religiös sein muß, um hohen ethischen Standards zu entsprechen. Die Frage bleibt nach wie vor, woher die sittliche Orientierung des Menschen überhaupt kommt, ob Freiheit aus Nicht-Freiheit entstehen kann.

Aber wenn es darum geht, daß das Weltethos-Projekt kein (bloß) religiöses, sondern ein ethisches Projekt ist, vom Standpunkt der Moral aus, also was die Ordnung des Zusammenlebens im Alltag angeht, müssen, müßten religiöse und gottesleugnerisch religiöse Menschen zu ähnlichen Ergebnissen kommen. Zu ähnlichen Ergebnissen, um den Frieden im Alltag zu sichern.

Küng ist der Meinung, daß in gegenseitigem Respekt eine Koalition von Glaubenden und Nichtglaubenden (Deisten, Atheisten, Agnostiker) zugunsten eines gemeinsamen Weltethos notwendig sei. Alle müssen der Orientierungskrise gemeinsam begegnen. Demokratie ist ohne Konsens nicht möglich. Ohne Ethos kein Überleben, keine lebbare Wirtschafts- und Rechtsordnung, keine Institutionen ohne die zumindest stillschweigende Zustimmung der betroffenen BürgerInnen. Was die Realisierbarkeit einer solchen Koalition angeht, sagt er: »... mit den Glaubenden können auch Nichtglaubende Widerstand (über) gegen allen trivialen Nihilismus, gegen diffusen Zynismus und soziale Kälte und sich überzeugt und überzeugend für die Grundrechte

aller Menschen, für die Verkleinerung der Kluft zwischen Reichen und Armen, für den Halt des Zuwaches der Slums in der Vierten Welt, für die Verhinderung des Wohlstandsniveaus durch Ökokatastrophen und internationale Wanderbewegungen, und für eine kriegslose Weltgesellschaft einsetzen.«⁵⁰

Auch im Falle von Dawkins, wie schon oben erwähnt, ergibt sich unbedingt die Frage: Was ist das Unbedingte, das unbedingt verpflichten kann? Wie paßt jemand in dieses Schema, der Religion als solche »virus of the mind«⁵¹ nennt, sowie Hitler und Chamberlain geschmacklos als Beispiel hervorbringt? Er kämpft gegen Religion als solche, er kann also auch diejenigen Theologen nicht als Mitstreiter akzeptieren, die sonst das heutige kosmologisch-evolutionistische Weltbild mit ihm teilen. Diejenigen Atheisten, die diese Theologen akzeptieren, gehören nach ihm zur »Neville-Chamberlain-Schule der Evolutionsanhänger«.⁵² – Also, er macht nicht einmal taktische Konzessionen in der Strategie des Kampfes gegen Religion als solche, die er schlicht mit Aberglauben identifiziert. Religiöse Menschen wären also – gewollt oder ungewollt – mit/durch Hitler symbolisiert, was jeder normaler Mensch nur am entschiedensten zurückweisen kann und muß.

Auch Heft 94 der EKD-Texte ist der Meinung, daß Wissenschaft nicht dazu geeignet ist und nicht dazu dienen kann, dem Gottesglauben die Grundlage zu nehmen. Die Verfechter des neuen Atheismus »... leugnen die Existenz Gottes auf(grund) naturwissenschaftlicher Argumente und schrecken darüber hinaus vor der Verunglimpfung von Glaubensinhalten nicht zurück«.⁵³ Obwohl sich der Text da-

⁵⁰ H. KÜNG, *Projekt Weltethos*, p. 58.

⁵¹ R. DAWKINS, *Der Gotteswahn*, p. 275.

⁵² A.a.O., p. 95ff.

⁵³ EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND, *Weltentstehung, Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube in der Schule: eine Orientierungshilfe des Rates*

mit nicht explizit beschäftigt, ist es seiner Absicht nach offensichtlich, daß Wissenschaft auch der auf dem Gottesglauben beruhenden sittlichen Orientierung die Grundlage nicht nehmen kann.

Also, wie paßt Dawkins in das Schema des Weltethos-Projekts? Es ist wenigstens geschmacklos wie er es mit Chamberlain für seine konzessionistischen Mitstreiter und unausgesprochen aber offensichtlich mit Hitler für die Gläubigen macht. Also, was das Lügenverbot angeht, ist es nach Dawkins für Behauptungen (Beschimpfungen) über Gläubige offensichtlich nur nach Belieben gültig.

Er stellt eine 7-gradige Skala zwischen Theismus und Atheismus auf, und sagt, daß es nur sehr wenige gibt, die Stufe 7 erreichen. Er gesteht ein – das sei zu seinem Lob gesagt –, er sei nur auf Stufe 6, also: nach ihm, für ihn gibt es *wahrscheinlich* keinen Gott.⁵⁴ Man soll und darf aber mit ihm nicht böse sein. Er ist in seinen Ausführungen aufrichtig, und mit den vielen Schlachtrufen und falschen Behauptungen will er nur seine nicht hundertprozentig versteckten und verdrängten Zweifel übertönen. Aber: ohne Dialog der Religionen, in diesem Fall zwischen Christentum und kämpferischem Atheismus kein Weltfrieden? Weltethos hin, Weltethos her, sittliches Handeln, aufgrund eines verdrehten Christentums der Neuen Atheisten, während ihr bekanntester Vertreter die Gültigkeit der Goldenen Regel nicht leugnet, schlägt nicht in das Gegenteil um?

4. Zusammenfassung bzw. Thesen

Von christlicher Identität habe ich mit Absicht nur zwischen den Zeilen gesprochen. Niemand kann die Gemeinsamkeiten in der ethischen Orientierung der Religionen bes-

der Evangelischen Kirche in Deutschland, Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover, 2008, p. 16.

⁵⁴ R. DAWKINS, *Der Gotteswahn*, p. 72.

treten, auch Paulus war sich nach Apg 17,22 ff. und Röm 2,12 ff. darüber im Klaren. Es ist also nichts Neues, wenn seit einer Zeit immer nachdrücklicher darauf hingewiesen wird. Die Allgemeinheit der Goldenen Regel bestätigt das, für uns als Christen ist aber ihre positive Formulierung (Matth. 7,12) besonders hervorzuheben.

1. Die Basis des Weltethos ist das Humanum. Dieser Begriff ist aber auf dem Boden der jüdisch-christlichen Kultur und der aus dieser Kultur gewachsenen Aufklärung entstanden. Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit und Menschenwürde sind ursprünglich christliche Werte. Für unsere christliche Identität soll das an sich natürlich kein Problem sein, man müßte das nur offenlegen.

2. Trotz aller berechtigten Kritik an dem Weltethos-Projekt kann man feststellen: es ist empfehlenswert und notwendig, sich dieses ins Herzen geschriebene Gesetz erneut bewußt zu machen. Umso mehr, weil Gott es so gemacht hat, daß von Einem aller Menschen Geschlechter stammen.

3. Menschen werden aller Wahrscheinlichkeit nach zum ethischen Handeln dadurch kaum besser motiviert, wenn sie entdecken, daß ähnliche Motivationen auch bei Vertretern anderer Religionen vorkommen. Motivation muß aus der eigenen Überzeugung/Religion kommen. Persönliche Kontakte können doch nicht ausbleiben, und im Alltag des »Weltdorfes« sind sie sowieso immer weniger vermeidbar.

4. Kritik an dem Weltethos-Projekt ist darin berechtigt, daß seine Wirkung nicht übertrieben werden soll, sondern in aller Nüchternheit eher kleine Schritte von ihm erwartet werden können. – Dialog dient eher zur Konfliktvermeidung als zur Problemlösung, »keine Ambulanz, eher eine vorbeugende Massnahme«⁵⁵.

5. Das Weltethos will eher ein ethisches als ein religiöses Projekt sein. Es hängt aber davon ab, wie man Religion, Ersatzreligion, negative Religion bzw. Theologie definiert.

⁵⁵ Günther GEBHARDT, *Miteinander reden...* (s. Anm. 5), p. 7.

Eine Koalition von Glaubenden und Nichtglaubenden (Deisten, Atheisten, Agnostiker) in gegenseitigem Respekt zugunsten eines gemeinsamen Weltethos wäre nach dem Projekt notwendig. Also, um des ethischen Handelns willen wird es zielbewußt beiseite gelegt, wie dieses ethische Handeln begründet wird.

6. Vom Standpunkt der christlichen Identität aus ist es immer eine Frage, wie ein Christ mit Vertretern von ausdrücklichen Irrlehren umgeht. Eine falsche Begründung von noch so schönen Ideen zum ethischen Handeln kann nicht immer im Interesse des (Welt)friedens außer Acht gelassen werden. Der noch so schöne Zweck des Weltfriedens heiligt nicht unbedingt die falschen Begründungen als Mittel zu seinem Erreichen.⁵⁶

7. Indem nur Unbedingtes unbedingt verpflichten kann, ergibt sich die Frage aufgrund Hawkings Erörterungen, ob die Gesetze der Physik, vor allem das Gesetz der Gravitation, ernsthaft dafür in Betracht kommen. Wenn freier Willen nur aufgrund der Kompliziertheit eines vernünftigen Wesens postuliert werden kann, wird Freiheit mit der Nicht-Freiheit (des Bestimmtheits durch äußere Gegebenheiten) erklärt? Sittliches Handeln ist doch möglich, nur seine Begründung hängt im Falle von Hawking in der Luft.

8. Eine nächste Frage ist komplizierter, nämlich wie diejenigen in das Schema der Weltethos-Koalition passen, die Religion als solche für schädlich halten, wie Richard Dawkins. Er nimmt mit seinen Halbwahrheiten und Etikettierungen eines der fünf großen Gebote der Menschlichkeit: du sollst nicht lügen, nicht ernst. Was bei ihm doch ernstzunehmen ist, ist daß er die Christen zur Rechenschaft zieht, warum sie ihrem Meister seit fast zwei Jahrtausenden nur so wenig gehorchen. Er möchte doch – bewußt oder unbewußt – die Christen in ihrer Identität stärken.

⁵⁶ s. als eklatantes Beispiel die Vereinigungskirche/Moon-Sekte

Zum Schluß: Christliche Identität bedeutet, daß Christen sich mit ihrem Meister immer mehr identifizieren, d. h., ihm nachfolgen wollen. Für uns ist Christus der Maßstab, die Begründung, die Orientierungshilfe zum ethischen Handeln, also zu seiner Nachfolge, zu ihm selber.

Libertatea lui Dumnezeu și libertatea omului

VALER BEL

Abstract: God is the supreme Mystery of existence, He is by His own power above existence. God is the tripersonal super-essence of spiritual nature, above all spirituality that we may understand or imagine. He is the one Who brings everything into existence and that is why there is a fundamental difference between God and creation; the origin and the existence of the creation depend on the will and the creative work of God. As personal super-essence and superexistence, God is completely free because He cannot be closed into a reference system; He is the ultimate instance of all His decisions and acts. Man, *created in the image* of God reflects at the level of creation the freedom of God. As created existence, he is part of a reference system of the created world, which depends on God in its existence and becoming. As personal existence, in the image of God, the human person is capable of an existence that is not entirely enclosed into the reference system of the created nature; he is called to the free communion with God and it is the ultimate instance that decides his thoughts, acts and words. Man guards and increases his freedom or loses it according to the manner in which he professes it. For within the freedom of man the possibility to state the freedom is involved, at the same time renouncing it. The paradox of the freedom of man consists of the fact that man gives up his freedom through his own freedom because of pride or because he leaves the communion with God, Who offers him the true freedom.

Keywords: God, communion, creation, existence, freedom, man, reference system.

Dumnezeu în Sine

DUMNEZEU SE DESCOPERĂ LUI MOISE ca «Cel ce este»: „Eu sunt Cel ce sunt. Așa să spui fiilor lui Israel. Cel ce este m-a trimis la voi” (*Ieșire 3, 14-15*). *Ego eimi ho on* înseamnă că Dumnezeu *este* mai presus de existență. Dionisie Areopagitul spune în acest sens: „Dar însăși existența este a *Celui ce este*. Și existența este a Lui și nu El al existenței. Și existența este în El și nu El în existență”. „Căci Dumnezeu nu este în oarecare mod, ci în mod simplu și nedeterminat, cuprinzând în Sine și de mai înainte existența”¹. Dumnezeu este esența (de la *esse*) supraexistentă. Și întrucât esența nu este dată real decât în subiect, sau ipostas, se poate spune că suportul tuturor atributelor lui Dumnezeu este realitatea ipostatică, sau întreit ipostatică². Atributele lui Dumnezeu însele au ca suport esența întreit ipostatică, dincolo de orice însușire sau atribut de Sine a lui Dumnezeu. Existența de Sine a lui Dumnezeu este mai presus decât celelalte atribute de Sine.

«Eu sunt» înseamnă existența absolută care nu are contrar neexistența. Dumnezeu nu primește existența din afară, nu o are prin participare, de aceea esența Sa, nefiind adusă din neexistență la existență, nu are nimic contrar. «Eu sunt» nu este o esență statică, ci Cel ce se revelează ca prezență, la arătare sau în ascuns, dar ființa Lui este cu totul de neînțeles, deoarece Dumnezeu este fără de început și mai presus de existență. El este Cel ce aduce totul dintru neființă la ființă. Cel pentru Care toate ies în existență și la Care toate se întorc³.

¹ DIONYSIUS, *Corpus Dionysiacum I. De divinis nominibus*, vol. 33, coll. *Patristische Texte und Studien*, ediție de Beate Regina SUCHLA, De Gruyter, Berlin, 1990, cap. V.

² D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, p. 151.

³ Ion BRIA, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, România Creștină, București, 1999, p. 81.

Diferența fundamentală între Dumnezeu și Creație

Nu există *analogia entis* între Dumnezeu și creație, între Creator și creatură. De aceea distincția între esență, ipostas și energii nu înseamnă emanationism sau modalism. Grigorie Teologul vorbește de distanța (*diastema*) fundamentală dintre două naturi diferite. Originea și existența creației depind de Creator, de voința Lui creatoare, care a adus-o din neexistență la existență. Creația are un început în timp și în spațiu, timpul și spațiul sunt structuri ale creației. Creația este expusă deci evoluției, schimbării, dispariției. Esența divină are însă originea în Sine, este plenitudine dumnezeiască transcendentă, nu este supusă temporalității și spațializării. Prin urmare, Dumnezeu nu Se lasă spațializat, localizat, limitat de un loc. Dumnezeu nu Se înserează în sfera imanenței, în sens panteist sau idolatru⁴. Numai infinitatea și incompreensibilitatea Lui apofatică pot fi înțelese, nu esența lui Dumnezeu înseși: „Cel ce singur are nemurire și locuiește în lumina neapropiată; pe Care nu L-a văzut nimeni dintre oameni, nici nu poate să-L vadă; a Căruia este cinstea și puterea veșnică!” (1 Timotei 6, 16).

Ca Cel ce este cu adevărat existent, prin faptul că este prin Sine, sau suportul existenței de Sine, și ca atare este supraexistență sau supraființial, Dumnezeu este realitatea personală supremă. Dumnezeu indicându-Se ca Cel cu adevărat existent, sau supraexistent, Se înfățișează totodată ca realitate personală: *Eu*. El este *Eu* prin excelență. Supraexistența de Sine nu poate fi decât personală. Ca realitate personală supraexistentă, Dumnezeu este izvorul nedeterminat al tuturor însușirilor ce se determină oarecum prin ieșirea din El. Realitatea personală divină este nedeterminată în mod eminent, pentru că este ipostazierea supraesenței, Care aduce la existență orice existență creată. Dumnezeu este su-

⁴ I. BRIA, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, pp. 83–85.

praesența tripersonală, sau tripersonalitatea supraesențială⁵ de natură spirituală, o spiritualitate mai presus de orice spiritualitate pe care o înțelegem sau putem să ne-o imaginăm noi: „Duh este Dumnezeu și cei ce I se închină trebuie să I se închine în duh și în adevăr” (Ioan 4, 24).

Esența impersonală nu este supraexistentă. Ea cade în toate privințele într-un sistem de referințe. Iar esența care este supusă unui sistem de referințe nu există prin sine nici în formă, nici în realitatea ei. Ea intră în ordinea existenței determinată de subiectul supraexistent. Realitatea care este pentru altul, își primește existența sau forma de la acela. Ea este inferioară persoanei și ca atare nu este supraesență. O esență, sau o natură subzistând ca obiect, există pentru un subiect deosebit de ea, pentru o persoană și în baza acestui fapt își primește, în raport cu persoana umană, forma de la aceasta; iar în raport cu Dumnezeu, își primește și existența de la El⁶.

Dumnezeu-Existența prin Sine – izvorul a toată existența

Numai Dumnezeu, ca realitate personală supraexistentă și ca suport al existenței de Sine, poate produce, fără să Se epuizeze, existența din toate planurile accesibile. Numai pentru că există Dumnezeu ca realitate personală și suport supraexistent suprem al existenței de Sine, este dată peste tot o existență. Existența din planul accesibil, fiind produsul voluntar al realității personale supraexistente, nu poate fi nici cauza ei, nici cauza ultimă a vreunei existențe peste tot. Existența din planul accesibil este de aceea un argument pentru originea ei în lucrarea creatoare a unei realități personale supraexistente, de Sine existentă⁷.

⁵ D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, pp. 152, 158.

⁶ D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, p. 159.

⁷ D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, p. 159.

Experiența și cunoașterea noastră directă nu poate ajunge decât până la lucrările care izvorăsc din supraesența lui Dumnezeu, distincte dar nedespărțite de aceasta, lucrări de existență făcătoare, susținătoare și împlinitoare a existenței create; până la împărtășirea de atributele lui Dumnezeu manifestate în aceste lucrări. Toate lucrările sau atributele lui Dumnezeu sunt infinite, pentru că niciodată El nu Se epuizează în dăruirea lor, pentru că niciodată creaturile nu vor ajunge la capătul împărtășirii de ele, iar lucrările și atributele lui Dumnezeu nu vor înceta niciodată să iradieze din Dumnezeirea ipostatică supraființială. Dar Dumnezeirea, suportul întreit ipostatic este mai presus de infinitatea lor, ea fiind izvorul acestora⁸.

Numai *spraexistența Dumnezeirii întreit ipostatică*, neîncadrată în sistemul de referințe al naturii, poate explica *existența persoanei umane*, capabilă de o existență neîncadrată deplin în sistemul de referințe al naturii și chemată la comuniunea cu o astfel de existență absolută, perfectă și eternă, adică în relație liberă cu Dumnezeu, Persoana supremă. Numai transcendența Persoanei divine asigură existența persoanelor umane neîncadrate deplin sau total în sistemul de referințe al naturii, deoarece Dumnezeu le asigură, și numai El le poate asigura, această libertate. Altfel totul ar cădea sub legile fără sens ale naturii și ale morții.

Lumea naturii este creată pentru om, și anume pentru a fi mediu și mijloc de comunicare între persoanele umane și Persoana divină, pentru a fi astfel încadrată prin persoanele umane în planul relației personale divino-umane. Căci nu numai existența creată și definibilă își are explicația exclusiv într-o realitate personală supremă supraexistentă, ci și persoanele umane, pătașă într-un anumit grad la supraexistență, absolutul și apofatismul ei⁹.

⁸ D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, pp. 159–160.

⁹ D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, p. 181.

Libertatea absolută a lui Dumnezeu

Dumnezeu, ca existență personală supraesențială și supraexistentă, este de la Sine, prin Sine și pentru Sine. El este absolut liber, pentru că realitatea Persoanei supreme este total liberă de orice sistem de referințe. El este în mod deplin forul ultim al tuturor hotărârilor și actelor Sale. Nu este determinat de nimic în existența Sa și nici în hotărârile și actele Sale. Cel ce există prin Sine este o existență liberă de orice relativitate și determinare. El este existența nu numai în modul superlativ, ci o existență supraexistentă. El nu suportă existența în mod pasiv și nu este supus nici unei pasiuni sau pătămiri. Toată viața lui Dumnezeu este un act de putere. El are toate atributele de la Sine, nu prin împărtășire de la altul. De aceea toate le are în mod incomparabil superior creaturilor; căci toate existențele create își au atributele lor prin împărtășire de atributele lui Dumnezeu, prin lucrările Lui¹⁰.

Taina creației

Toate au fost create de Dumnezeu, dar într-o ordine progresivă și într-o anumită conformitate și legătură între ele. De aceea, se poate spune că pe de o parte toate au fost create «la început», pe de altă parte, că creația se încheie cu aducerea la existență a omului. Căci creația nu este întreagă până ce Dumnezeu nu îi descoperă sensul ei în om. Creația culminează, se împlinește și își descoperă sensul în om, iar omul în comuniunea cu Dumnezeu. Faptul acesta este exprimat în referatul biblic despre creație întrucât acesta descrie crearea lumii ca desfășurându-se gradat, în șase zile, iar la urmă Dumnezeu crează omul printr-un act special (*Facerea 2,7*), după chipul Său (*Facere 1,27*), omul aflându-se, după creare, într-un dialog permanent cu Dumnezeu.

¹⁰ D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, p. 152.

Atunci când se relatează aducerera la existență a noi ordini în creație, referatul biblic arată că acestea au fost create prin cuvântul lui Dumnezeu, fapt exprimat prin : «Și a zis Dumnezeu». În lumina Revelației depline a Noului Testament, Cuvântul lui Dumnezeu, prin care au fost create toate, este Fiul sau Cuvântul cel veșnic al Tatălui : "La început era Cuvântul și Cuvântul era Dumnezeu și Cuvântul Dumnezeu era ... Toate prin El s-au făcut ; și fără El nimic nu s-a făcut din ceea ce s-a făcut" (*Ioan 1,1-3*). "El este chipul nevăzutului Dumnezeu, ... Pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri și de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute... Toate s-au făcut prin El și pentru El. El este mai înainte decât toate, și toate prin El se țin împreună" (*Coloseni 1:15,16,17*).

Astfel, vorbirea lui Dumnezeu nu trebuie identificată cu puterea absolută a Celui atotputernic, Care creează din nimic, de la distanță Sa transcendentă, ci cu Cuvântul lui Dumnezeu Care S-a întrupat la „plinirea vremii” (*Galateni 4,4*). De aceea, tot ceea ce este creat este adus la existență prin Cuvântul lui Dumnezeu și este mărturie sau semn al Cuvântului și are un caracter logosic. Tot ceea ce este creat, este creat în Duhul lui Dumnezeu (*Facere 1,2*: „și Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor), adică în și după sensul și Duhul lui Dumnezeu. Din relația fundamentală a iubirii și comuniunii Tatălui și a Fiului și a Duhului iubirii, a unității și comuniunii personale, iubirea lui Dumnezeu se exprimă prin Logos în ceea ce este creat. Văzută în felul acesta, orice făptură este în ultima ei temelie logosică și pnevmatică. Creația este manifestarea relației intratrinitare de iubire a lui Dumnezeu cel întreit în Persoane și poartă în sine semnele personale ale lui Dumnezeu în relația Lui vie cu creatura, în general, și , în special, cu omul, creat după chipul Său¹¹.

¹¹ Valer BEL, *Unitatea Bisericii în teologia contemporană: studiu inter-confesional-ecumenic*, Limes, Cluj-Napoca, 2003, pp. 167–168.; vezi și literatura indicată acolo.

Omul creat după chipul lui Dumnezeu

Ca încununare a creației, Dumnezeu, ca Dumnezeu personal creează din iubire omul ca pe un partener de dialog al Său. El nu creează în persoana omului un obiect, o simplă podoabă pentru revelarea atotputerniciei și pentru lauda slavei Sale, ci pe temeiul plenitudinii comuniunii Sale, El aduce la existență o creatură personală care stă în relație conștientă cu El. De aceea, Dumnezeu creează, mai întâi, spațiul pentru viață, temeiurile existenței în cadrul acestuia și posibilitatea de dialog cu El a tuturor creaturilor care, prin activitatea Lui creatoare, pot participa la viața Lui. Natura, timpul și această materie corporală au o valoare inefabilă, deoarece ele sunt create în așa fel ca Dumnezeu să întrețină prin ele dialogul direct sau comuniunea cu oamenii. Astfel, lumea este atât darul iubirii lui Dumnezeu, cât și mediul și locul întâlnirii cu El¹².

Dacă omul a fost creat de Dumnezeu Cel personal din iubire, ca un chip creat al Său, înseamnă că alături de iubire există în creație și libertatea pe care omul o are ca o însușire esențială a calității sale de «chip al lui Dumnezeu». Baza întregii măreții a chipului dumnezeiesc în om constă în libertatea lui.

Această libertate nu trebuie înțeleasă însă ca emancipare sau autonomizare față de Creator, căci toate se împlinesc prin iubire. Iubirea creează și susține relația autentică dintre creatură și Creator: în libertate, comuniune autentică. În libertatea omului se arată iubirea lui Dumnezeu în puterea ei absolută pentru că aceasta permite imposibilul, adică ea dă creaturii posibilitatea de a respinge relația cu Dumnezeu în calitatea ei de comuniune cu El. Nici o acțiune omenească nu poate respinge harul divin fundamental. În același timp, omul poate prin înstrăinarea sa de Dumnezeu să transforme

¹² V. BEL, *Unitatea Bisericii în teologia contemporană*, p. 168.

comuniunea cu El într-o simplă relație impersonală de supraviețuire¹³.

Ca chip al lui Dumnezeu cel suprafiiințial, persona umană are în oarecare fel calitatea de a fi de sine. Ea este ultimul for care decide gândurile, faptele și cuvintele sale. Asupra ei se exercită multe acțiuni. Dar ea le oprește și ea decide singură dacă vrea să le transmită mai departe și forma în care vrea să le transmită. Omul nu este o simplă piesă într-un angrenaj prin care trece o mișcare pornită din altă parte. Pe de o parte, omul face parte și se încadrează în sistemul de referințe al realității create, dependente de Dumnezeu în existența și devenirea ei. Pe de altă parte însă, persoana umană nu este pentru sistemul general din care face parte, «*ci este de sine*», putând fi în oarecare măsură mai presus de acest sistem. Ea reflectează în ce fel îi poate fi de folos o acțiune ce se exercită asupra ei, care în felul acesta mai mult îi solicită adeziunea, decât trece prin ea fără să o întrebe¹⁴.

Raționalitatea creației și libertatea omului

Adusă la existență prin Cuvântul sau Logosul lui Dumnezeu, întreaga creație are o raționalitate interioară, adică o unitate și o ordine internă dinamică și un sens pe care i l-a dat Dumnezeu și spre care se îndreaptă. Această raționalitate se manifestă ca interrelaționalitate: toate părțile universului se află într-o relație interioară una cu alta și se sprijină reciproc. În același timp, toate sunt deschise spre Logosul lui Dumnezeu. Raționalitatea creației culminează în om, iar omul se împlinește și se desăvârșește în comuniunea cu Dumnezeu, fiind o ființă personală, creată după chipul Său. Purtător al aceleiași raționalități, omul se află într-o relație

¹³ Nikos A NISSIOTIS, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog: Kirche und Welt in orthodoxer Sicht*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1968, pp. 93–94.

¹⁴ D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, p. 153.

organică cu întreaga făptură, astfel încât urcușul său spre Dumnezeu coincide cu aspirația ultimă a creației.

Raționalitatea omului este mai mult decât raționalitatea creației în general. În om, această raționalitate se manifestă și devine conștiință de sine, conștiință a ordinii, a sensului și a finalității creației. Prin această conștiință, Dumnezeu intră în dialog cu omul și-l conduce la împlinire și des-ăvârșire. De aceea, omul este răspunzător de creația pe care Dumnezeu i-a dat-o în grijă ca să o lucreze și să o păzească.¹⁵ „Și Dumnezeu i-a binecuvântat zicând: Creșteți și înmulțiți-vă și umpleți pământul și supuneți-l” (*Facere*, 1,28). „Și Domnul Dumnezeu l-a luat pe omul pe care-l zidise și l-a pus în rai ca să-l lucreze și să-l păzească” (*Facere* 2,15). Prin această conștiință omul stă în relație cu Dumnezeu și cu lumea pentru a produce în el însuși și în lume transformări voite de Dumnezeu. Progresul omului spre „asemnarea cu Dumnezeu” sau regresul prin îndepărtarea de El înspre neasemănare, afectează pozitiv sau negativ întreaga creație. „Căci făptura a fost supusă deșertăciunii – nu din voia ei, ci din pricina aceluia care a supus-o – cu nădejdea însă că și ea, făptura însăși, se va elibera din robia stricăciunii prin libertatea slavei fiilor lui Dumnezeu. Căci știm că până acum toată făptura suspină lolaltă și suferă în durerile nașterii” (*Romani* 8,20-22).

În virtutea raționalității deschise spre Logosul lui Dumnezeu, creația are virtualități alternative multiple. Prin gândirea îmbogățită și prin munca comună, însoțită de o tot mai accentuată responsabilitate pe care le aplică naturii, oamenii se ridică la trepte tot mai înalte de înțelegere a ei. Omul începe să descopere raționalitatea creației prin descoperirea folosului ei material, dar concomitent cu aceasta și prin căutarea sensului mai înalt al lucrurilor.

¹⁵ Dumitru POPESCU, Doru COSTACHE, *Introducere în dogmatica ortodoxă: teme ale credinței creștine din perspectivă comparată*, Editura Libra, București, 1997, pp. 196–197.

Creația are această raționalitate cu un dublu scop: de a fi de folos omului pentru existența și întreținerea sa biologică, dar și în scopul de a spori spiritual prin cunoașterea sensurilor creației și al conformității tot mai înalte a acestora cu el și prin cunoașterea ultimului sens al creației care este Dumnezeu, Care răspunde aspirației infinite de împlinire a omului^{16/}

Omul este transcendent sieși ca origine și totuși existența sa îi este încredințată lui însuși. Omul nu este încredințat altcuiva ca un obiect pasiv, așa cum este natura. Dumnezeu a creat lumea, punând în ea virtualități și posibilități alternative pasive multiple, pentru ca omul să poată exercita un rol creator în cadrul creației lui Dumnezeu. Omul poate actualiza și dezvolta unele sau altele din virtualitățile lumii în mod liber. Întrucât Dumnezeu îl ajută în această actualizare, Dumnezeu rămâne într-un raport de libertate față de lume, iar omul într-un raport de colaborare liberă cu Dumnezeu¹⁷.

În lume se întâlnește, astfel, libertatea lui Dumnezeu cu libertatea omului, nu într-o confruntare sau concurență, ci într-o colaborare creatoare, atunci când omul urmează sensul și raționalitatea naturii externe și a naturii lui proprii și merge pe linia sporirii în comuniune cu Creatorul. Dacă omul se folosește de natura externă și de natura sa proprie împotriva raționalității și sensului acestora, el distruge natura și se autodistruge¹⁸.

Paradoxul libertății omului

Astfel, omul este liber, dar libertatea omului nu este libertatea lui Dumnezeu. Libertatea lui Dumnezeu este absolută, El fiind mai presus de existența creată și Izvorul

¹⁶ D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, p. 354.

¹⁷ D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, p. 359.

¹⁸ Valer BEL, „Raționalitatea creșterii și libertatea omului”, în: *Medicii și Biserica*, vol. V, *Renașterea*, Cluj-Napoca, 2007, p. 95.

acesteia. Chip al lui Dumnezeu, omul este o ființă personală creată, conștientă de sine și de lume, care participă la însușirile lui Dumnezeu. De aceea, pe de o parte, el se încadrează în sistemul de referințe al lumii create, pe de altă parte însă, el se ridică deasupra acestui sistem de referințe, putând decide și acționa în lume și asupra lumii în mod liber. Libertatea omului reflectă la nivelul lumii create libertatea lui Dumnezeu. Raționalitatea maleabilă a lumii, plină de multiple virtualități alternative, corespunde indefinitelor virtualități ale rațiunii, imaginației și puterii creatoare și progresive ale omului. Dar raționalitatea aceasta maleabilă primește un sens deplin, prin actualizarea acestei maleabilități, numai dacă omul se conduce în această lucrare de principii etice, de responsabilitate față de comunitatea umană și față de Dumnezeu.

Omul își păstrează și sporește libertatea în funcție de modul în care și-o exercită. Căci în libertatea omului este implicată și posibilitatea căderii sau puțința de afirmare a libertății renunțând în același timp la ea¹⁹. Paradoxul libertății omului constă în faptul că omul renunță la libertate, prin propria lui libertate, din cauza trufiei. Diavolul îndeamnă, dar nu poate constrânge. Fără dorința de mărire și independență față de Dumnezeu, omul n-ar fi căzut, cu toată uneltirea diavolului. Dimpotrivă, prin opoziția față de rău, omul se întărește în bine și merge pe calea sfințeniei. Esența păcatului tuturor oamenilor, care nu fac decât să repete păcatul original, constă în neascultarea de Dumnezeu, neîncrederea și nerecunoștința față de El, izvorâte din mândrie, care determină dorința de autonomie. Stăpânit de mândrie și din dorința de autonomie, omul vrea să ajungă la împlinirea sensului existenței sale prin el însuși și cu mijloacele proprii, fără ajutorul lui Dumnezeu, uitându-și condiția lui de creatură și făcând abstracție de Dumnezeu. De

¹⁹ Dumitru POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 177.

aceea, Revelația divină spune că: „Începutul păcatului este trufia” (*Isus Sirah* 10, 13).

Uitând de Dumnezeu, omul devine sclavul propriilor sale proiecte utopice, mai rău, robul propriilor sale pasiuni și patimi, renunțând la „libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu” (*Romani*, 8, 21) tocmai prin afirmarea libertății sale. Aceasta deoarece omul este o ființă teonomă și, ca atare, își găsește împlirea existenței sale numai în comuniunea cu Dumnezeu care-i dăruiește această împlinire și adevărata libertate: „Domnul este Duh și unde este Duhul Domnului, acolo este libertate” (2 *Corinteni* 3,17).

De ce studiem istoria? Câteva reflecții pornind de la o publicație recentă

Daniel Buda

Abstract: The present study is a review of the work *Why do we study history? Reflecting on the importance of the past* written by John Fea. Being discovered by the author during his visit to the Strand bookshop in New York, the work is a particularly interesting from the perspective of the importance of the historical study, both in terms of the researcher in the field and in terms of the theologian or rather a conjunction of the two factors. From all the topics suggested by the work of the American historian, author of the review pays special attention to those relating to the relations between the historical and the theological view: the way the Christians should think about the past; the way in which the history can deepen our spiritual life; the way by which the study of history can enrich and strengthen the Christian Church witness in the world. The providence theme and its relationship with history and especially with the study of history should concern every historian at least once. On the one hand, any historian who is practicing the Christian faith believes in the divine providence, which obviously is not limited to the fate of each individual, but it also extends to the group: there is a divine plan related to nations and regions, to the world and to the different Christian traditions, and we as Christians believe that we are called to fulfill this plan or at least we think that we are part of it. In the historical research the question is to identify the will of God in the past of history.

Keywords: history, Providence, humility, theology, wisdom, public commitment

Introducere

IN DECEMBRIE 2013 AM INTRAT în vestita librărie Strand de pe Broadway 828, New York, SUA, și i-am cerut unuia dintre librari să-mi prezinte cele mai noi apariții de teorie istoriei. Mi-a recomandat lucrarea al cărei titlu ar putea fi tradus în românește: *De ce studiem istoria ? Reflectând asupra importanței trecutului* de John Fea¹. Lecturarea și recenzarea volumului² m-au convins că recomandarea librarului a fost una excelentă, precum și că merită să reflectez asupra principalelor idei ale acestuia într-un studiu publicat în onoarea Părintelui Prof. Dr. Ioan-Vasile Leb, care și-a dedicat viața cercetărilor în domeniul istoriei bisericești și care a avut o influență majoră asupra formării mele ca istoric bisericesc.

John Fea este profesor asociat de istorie americană și șef al Departamentului de istorie la Messiah College din Grantham, Pennsylvania; este creștin practicant și probabil pastor al unei biserici protestante. În *Prolog* (p. VII-IX), autorul precizează că acest volum s-a născut din experiența sa la catedră ca profesor de istorie americană și, prin urmare, acesta se adresează în primul rând studenților; că la baza lui stau nu numai calitatea autorului de istoric, ci și cea de creștin practicant. Volumul își propune «integrarea credinței în gândirea istorică», încercând să răspundă la următoarele întrebări generale: „Ce resurse sunt disponibile în tradiția creștină pentru a ne ajuta să câștigăm o înțelegere mai bună a trecutului? Ce este <istoria providențială> și de ce aceasta nu va juca un rol în cursul de introducere în teoria istoriei a autorului?”³. Sunt propuse următoarele

¹ John FEA, *Why study History? Reflecting on the Importance of the Past*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2013.

² Intenționez să public o recenzie la acest volum în *Revista Teologică* nr. 1 din 2014.

³ J. FEA, *Why study History?*, p. VIII.

teme: importanța de a gândi ca un istoric (cap. 1); utilizarea în mod responsabil a trecutului în spațiul public (cap. 2-3); cum ar trebui să gândească creștinii despre trecut (cap. 4); cum poate istoria să contribuie la o societate democratică sănătoasă (cap. 6); cum poate istoria să ne adâncească viața noastră spirituală (cap. 7); cum ne poate pregăti studiul istoric pentru o varietate de cariere și vocații (cap. 8); cum poate studiul istoriei îmbogăți și întări mărturia Bisericii creștine în lume (epilog).

Trebuie să recunoaștem că temele propuse de acest volum sunt extrem de atractive! Din motive legate de spațiu, am ales să mă refer doar la temele care, în opinia mea, prezintă o importanță aparte pentru studiul istoriei bisericești, anume la temele din capitolele 4-5, 7 și din epilog.

Cum ar trebui să gândească creștinii despre trecut ? Providență și istorie

Tema providenței și a relației acesteia cu istoria și mai ales cu studiul istoriei ar trebui să fi preocupat cel puțin o dată pe orice istoric. Pe de o parte, orice istoric care este creștin practicant crede în pronia divină, care în mod evident nu se limitează la destinul individual al fiecăruia, ci se extinde și la cel colectiv: există un plan divin legat de popoare și regiuni, de lume și de diferitele tradiții creștine, iar noi ca și creștini credem că suntem chemați să îndeplinim acest plan sau cel puțin că suntem parte a acestuia. La nivelul cercetării istorice se pune problema identificării voinței lui Dumnezeu în trecutul istoric. Este acest lucru posibil? Toți vom fi de acord că istoria abundă de persoane și grupuri de persoane care au dus la îndeplinire anumite planuri sau au luptat pentru anumite idealuri, convinși fiind că îndeplinesc planul lui Dumnezeu. De asemenea, toți vom fi de acord că multe dintre idealurile duse la îndeplinire în numele lui Dumnezeu au însemnat crime, moarte, foamete, deportări

și alte lucruri oribile și că acele idealuri nu au avut cum să fie parte a planului lui Dumnezeu cu lumea. John Fea oferă astfel de exemple din istoria americană timpurie, însă exemple la fel de pilduitoare sunt prezente în toate regiunile și toate timpurile. Mulți istorici bisericești interpretează într-un anume fel diferite evenimente istorice, convinși fiind că pot identifica în ele pronia divină. Ofer aici un exemplu, sper, mai cunoscut cititorilor români decât cel prezentat de John Fea.

Istoricul bisericesc Teodoret al Cyrului descrie moartea subită a lui Arie, după revenirea din exil, drept o lucrare a proniei lui Dumnezeu, care a ales să scape Biserica de pericolul ereziei proliferate cu entuziasm de acesta. Teodoret are grijă să menționeze sursa după care relatează această moarte : este Sfântul Atanasie cel Mare care în scrisorile sale către Apion a descris sfârșitul lui Arie folosind mărturia unui prezbiter pe nume Macarie, un nicean care trăia la Constantinopol. După ce autoritatea sursei relatate este clar stabilită, urmează următoarea descriere :

„Arie fusese chemat de către Constantin împăratul, la stăruința celor din jurul lui Eusebiu al Nicomidiei. Când el a sosit, împăratul l-a întrebat dacă are credința Bisericii sobornicești, iar acesta a jurat că ține credința cea dreaptă și a dat și o declarație scrisă despre credința sa, ascunzând cele din cauza cărora fusese alungat din Biserică de către episcopul Alexandru și citind cu prefăcătorie texte din Scripturi. După ce Arie a jurat că nu a gândit cele pentru care Alexandru îl îndepărtase, împăratul l-a lăsat în pace, spunându-i : <Dacă este dreaptă credința ta, bine ai jurat, dar dacă credința ta este nelegiuită și totuși ai jurat, Dumnezeu să judece faptele tale>. Și astfel, după ce a ieșit de la împărat, cei din jurul lui Eusebiu, după obiceiul lor, au voit ca Arie să intre cu forța în biserică. Dar episcopul Constantinopolului, fericitul Alexandru, s-a împotrivit, zicând că nu trebuie să fie primit în comuniune născocitorul de erezie. În sfârșit, partizanii lui Eusebiu al Nicomidiei au amenințat că : <după cum, nevrând voi, am reușit ca acesta să fie chemat de împărat, tot

așa mâine, chiar fără voia ta, (a lui Alexandru) Arie se va întruni cu noi chiar în această biserică.> Era sâmbătă când spuneau acestea. Deci, auzind episcopul Alexandru acestea, s-a întristat foarte și, intrând în biserică, și-a îndreptat mâinile către Dumnezeu și plângea. Apoi și-a plecat fața spre altar și, stând culcat pe podea, se ruga. De față era și Macarie, care se ruga împreună cu el și-i auzea glasul. Episcopul Alexandru cerea în rugăciunea sa două lucruri, zicând așa : <Dacă Arie vine mâine la adunarea de rugăciune, scapă-mă pe mine, robul Tău și să nu pierzi un drept credincios cu un nelegiuit, iar dacă ocrotești Biserica Ta (și știi că o ocrotești) ia aminte la cuvintele celor din jurul lui Eusebiu al Nicomidiei și să nu dai spre pierzare și ocară moștenirea Ta. Ridică-l pe Arie, ca nu cumva, intrând în biserică, să pară că, împreună cu el, a intrat și erezia și apoi nelegiuirea (necredința) să fie socotită ca credință adevărată. Dacă s-a rugat astfel, episcopul s-a retras fiind foarte îngrijorat. Dar, iată, s-a produs un fapt minunat și neobișnuit. În timp ce partizanii lui Eusebiu amenințau, episcopul Alexandru se ruga, iar Arie avea nădejde în aceștia. Pronunțând cuvinte de ocară, Arie a intrat în latrină pentru nevoile pântecelui și deodată, după cum s-a scris : <plecându-se înainte a plesnit la mijloc și căzând imediat și-a dat sufletul, fiind lipsit de amândouă, adică de comuniunea bisericii și de viață.> Așa a fost sfârșitul lui Arie. Partizanii lui Eusebiu au îngropat pe cel de aceeași convingere cu ei, rușinându-se mult, iar prea fericitul Alexandru, pe când Biserica întreagă se bucura, a săvârșit adunare de rugăciune în evlavie și dreaptă credință și se ruga cu toți frații și slăvea cu toată puterea pe Dumnezeu. Nu se bucura de moartea lui Arie, să nu fie ! (căci este rânduit omului moară o dată), ci pentru că această întâmplare s-a arătat mai presus de judecățile omenești. Însuși Domnul, judecându-l între amenințările partizanilor lui Eusebiu și rugăciunea lui Alexandru, a condamnat erezia lui Arie și a arătat că acesta nu este vrednic de comuniunea bisericească. Totodată a dovedit tuturor că, deși are aprobarea (mărturia) și protecția împăratului și de la toți oamenii, el a fost însă condamnat de Adevărul însuși. După ce a cules astfel de roade ale semințelor rele și a văzut începutul pedepselor viitoare, Arie arată propria sa nelegiuire”⁴.

⁴ Teodoret de CYR, Vasile SIBIESCU, *Istoria Bisericească*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 44, EIBMBOR, București, 1995, pp. 57–58.

Cred că este evident faptul că moartea subită a lui Arie este considerată de către Teodoret al Cyrului drept rezultat al proniei divine. Există și alte aspecte în acest citat, importante pentru scopul urmărit de acest studiu, la care voi reveni mai încolo.

Este adevărat că mulți istorici consideră, asemeni unuia dintre exemplele date de John Fea, că « <adevăratul istoric>, chiar și cel creștin, nu are misiunea de a discerne acțiunile lui Dumnezeu în istoria umană»⁵. Oare lucrurile stau într-adevăr așa ? Nu cumva una dintre sarcinile istoricului bisericesc este – acolo unde este posibil și cu multă precauție – să identifice în trecutul istoric planul lui Dumnezeu cu omul și lumea ? John Fea ne oferă o scurtă dar pilduitoare analiză a locului «istoriei providențiale» în preocupările istorice. Este mai presus de orice îndoială că Eusebiu de Cezarea, părintele istoriei bisericești, a perceput scopul istoriei ca fiind acela de a discerne voința lui Dumnezeu de-a lungul istoriei. În secolul al XIX-lea, istoricul german celebru Leopold von Ranke credea că Dumnezeu lucra în istorie și că sarcina istoricului este de a identifica scopurile lui Dumnezeu în trecutul istoric. O dată însă ce istoria a devenit o „știință”, referirile la intervențiile lui Dumnezeu în istorie „nu au mai fost considerate drept căi legitime de practicare a acestei discipline”⁶. Și totuși, istoricii cu convingeri creștine nu au încetat să caute și să interpreteze prezența proniatoare a lui Dumnezeu în istorie și nici să caute să identifice planul lui în evenimentele trecute. Este oferit cazul istoricului Steven Keillor, care a căutat să identifice și să explice planul lui Dumnezeu în mai multe evenimente cruciale din istoria Americii. De exemplu, atacurile teroriste de la 11 septembrie 2001 au fost interpretate drept „pedeapsă asupra Statelor Unite pentru lăcomia lor și pentru folosirea nebiblică a mijloacelor militare de-a lungul războiului rece”⁷. Doi istorici

⁵ J. FEA, *Why study history?*, p. 66.

⁶ J. FEA, *Why study history?*, pp. 69–70.

de factură evanghelică, Peter Marshall și David Manuel, au scris o carte cu titlul: *The Light and the Glory* (1977) în care identifică în marile evenimente ale istoriei americane planul lui Dumnezeu. Astfel de interpretări și multe altele, care sunt lansate precum baloanele mai ales de către predicatorii evanghelici, stârnesc deliciul presei și, după caz, furia celor care sunt plasați în tabăra „băieților răi”, dar mai ales proliferază o teologie a istoriei mai mult decât problematică⁸.

Pot creștinii să pretindă că cunosc planurile lui Dumnezeu în istorie de o asemenea manieră ? se întreabă John Fea. Răspunsul dat tot de el : „Rămân sceptic”⁹. Nu pot decât să subscriu la această opinie. Totuși, istoricul bisericesc care este creștin practicant nu trebuie să înceteze să încerce identificarea planului lui Dumnezeu în istorie. John Fea alege să ne prezinte povestea unui istoric „convertit” în urma cercetării istorice, la ideea că doar rugăciunile sau Dumnezeu a salvat de la distrugere o anumită casă într-un anumit context din America. Așadar, „istoria providențială” nu este un instrument de lucru în sine al istoricului, este însă parte a modului de a gândi și decipta istoria¹⁰.

⁷ J. FEA, *Why study history?*, pp. 71–72.

⁸ De exemplu, Pat Robertson, cunoscut om de media evangelical, a declarat în emisiunea „The 700 Club” că cutremurul din Haiti din 12 ianuarie 2010 fost pedeapsa dată de Dumnezeu haitienilor pentru că în 1791, în timpul revoluției de eliberare de sub francezi, ar fi încheiat un pact cu diavolul care i-ar fi ajutat în victoria împotriva francezilor („Robertson: Haiti had „pact with devil”, Salon, 2010-01-03). De ce această presupusă pedeapsă a lui Dumnezeu a venit abia după mai bine de 200 de ani și de ce au trebuit să moară atât de mulți copii care nu au nicio legătură cu presupusul pact cu diavolul al haitienilor din 1791? Un răspuns din rândul evangelicalilor a explicat că pedeapsa i-a lovit pe haitieni și pentru că se mai practică woodoo. O astfel de explicație nu ne oprește de la a ne întreba totuși de ce Dumnezeu ar lovi o insulă cu un cutremur în care au murit atât de mulți oameni și care a dus la creșterea practicilor woodoo, pe fondul mizeriei și al disperării în creștere.

⁹ J. FEA, *Why study history?*, p. 78.

¹⁰ Nu cred că putem subscrie opiniei lui John Boyd că: „Dacă Dumnezeu în mod suveran se extinde peste toate și că providența Sa cuprinde

Aș rezuma în felul următor atitudinea istoricului bisericesc față de providența în istorie :

(a) Providența divină se manifestă în istorie și este parte a existenței umane, atât individuale cât și colective. John Boyd înțelegea providența din perspectivă istorică drept «extinderea celor <șapte zile> ale creației de-a lungul întregii extinderi a istoriei»¹¹. În seminarul introductiv în studiul istoriei bisericești pe care-l realizez la Facultate de Teologie din Sibiu de mai bine de zece ani, afectez cel puțin o oră dezbaterii factorilor constitutivi ai istoriei care, pentru mine, sunt: Dumnezeu, timpul, spațiul și omul. Ca surse bibliografice pentru această temă am folosit lucrări occidentale de teoria istoriei, dar din care „Dumnezeu” lipsește. L-am adăugat eu cu convingerea că nu putem concepe istoria umană fără un Dumnezeu proniator.

(b) Este legitim să se încerce identificarea planului lui Dumnezeu cu lumea, precum și identificarea planului lui Dumnezeu în evenimentele majore ale istorie, însă teorii elaborate și specifice legate de planul lui Dumnezeu trebuie formulate rar și cu multă grijă. Această idee a lui John Fea, la care subscriu, este susținută de către el cu citate din Karl Barth și Martin Luther. Eu aș susține aceeași idee cu înțelepciunea specifică tradiției ortodoxe izvorâtă din tradiția

toate evenimentele, la ce bun să identificăm anumite evenimente ca fiind mai providențiale decât altele?” (J. FEA, *Why study history?*, p. 78.). Așa cum sunt citate aceste cuvinte de John Fea mi se par a relativiza puterea de exemplu a istoriei. Dacă relativizăm de această manieră “istoria providențială,” atunci orice poate fi relativizat. Nu cred că istoria are nevoie să fie în vreun fel relativizată de către istorici, pentru că suferă relativizări din alte părți. Când scriu aceste rânduri am în gând teribila lucrare a lui Keith Windschuttle, care de asemenea mi-a fost recomandată de librarul de la Strand Keith WINDSCHUTTLE, *The Killing of history: how a discipline is being murdered by literary critics and social theorists*, Macleay, Paddington, 1996. Subtitlul este relevant pentru tema abordată: *Cum criticii literari și teoreticienii sociali neucid trecutul*. Merită citită cu cea mai mare atenție!

¹¹ J. FEA, *Why study history?*, p. 68.

patristică de a nu emite judecăți de valoare definitive și interpretabile cu privire la istoria umană. O smerită opinie, da, mai ales dacă poate zidi spiritual, dar în niciun caz interpretări care ar putea duce la acțiuni concrete cu scopul declarat și sistematic implementat de a schimba cursul general al istoriei. Să ne gândim, de exemplu, la strigătele: „Dumnezeu o vrea ! Dumnezeu o vrea !” ale celor care au plecat în prima cruciadă¹². O astfel de interpretare a proniei în istorie este străină Ortodoxiei autentice.

(c) Acceptarea proniei și a faptului că prin aceasta Dumnezeu este factor constitutiv al istoriei implică înțelegerea istoriei ca taină a lui Dumnezeu pe care noi ca istorici suntem chemați s-o cercetăm, s-o descoperim și s-o admirăm¹³. Dacă recitim citatul de mai sus din Teodoret al Cyrului, vom vedea că deși propune o teorie despre moartea lui Arie, totuși caracterul de taină al acestui fapt istoric este clar subliniat : moartea acestui eretic rămâne în cele din urmă „mai presus de judecățile omenești”.

(d) Acceptarea dimensiunii tainice a istoriei nu trebuie să descurajeze studiul istoriei, dimpotrivă. Atitudini descrise de fraze precum: „doar Dumnezeu știe cum a fost de fapt, ce rost are să ne mai batem capul”, nu pot fi o opțiune pentru istoric. În schimb, dacă după toate eforturile omenești posibile încă rămâne incertitudine și necunoscut, există loc spre a spune «deocamdată rămâne un mister (taină) de ce acest eveniment s-a întâmplat așa » sau « doar o minune a făcut ca ... , sau, asemeni lui Teodoret, « este mai presus de judecățile omenești. »

(e) Istoricul bisericesc cercetează având în minte cuvintele Apostolului Pavel din I Corinteni 13, 12 : „ ... vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, față către față; acum

¹² Thomas S ASBRIDGE, *Cruciadele: istoria războiului pentru eliberarea Pământului Sfânt*, trad. Cornelia Dumitru și Miruna Andriescu, Polirom, Iași; București, 2011, p. 43.

¹³ J. FEA, *Why study history?*, pp. 78–82.

cunosc în parte, dar atunci voi cunoaște pe deplin". Ca toate din această lume, și cunoașterea istorică își va cunoaște împlinirea în eshaton.

Cum poate istoria să ne adâncească viața noastră spirituală ? Puterea de a transforma

Puterea de a transforma este titlul – foarte american, trebuie să recunoaștem – al capitolului care încearcă să răspundă la întrebarea din acest subtitlu. Mai mult, autorul ne asigură încă de la începutul capitolului că „studiul istoriei, chiar dacă desigur că nu poate fi un înlocuitor pentru puterea transformatoare a Duhului Sfânt în viețile și comunitățile noastre, poate aduce totuși o contribuție modestă la formarea noastră spirituală”¹⁴. Din perspectivă spirituală, trecutul este valoros, scrie John Fea, pentru că ne relevă continua lucrare a lui Dumnezeu în lume. Istoria ne învață - acest lucru l-au înțeles deja latinii¹⁵. A fi însă pregătit să înveți înseamnă a accepta cu smerenie că, oricât am fi de inteligenți și de ambițioși, experiența personală sau colectivă a prezentului poate să fie îmbogățită de infinita experiență a trecutului. Iată ce scrie Walter A. McDougall, profesor la Universitatea Pensylvania:

„Dacă este predată onest, istoria este singura disciplină academică ce inspiră smerenie. Teologia face același lucru, însă la ora actuală – și mai ales în școlile publice – istoria trebuie să facă treaba teologiei. Istoria este, din pricina tuturor scopurilor ei practice, religia unei programe analitice (curriculum) moderne. Elevii ai căror profesori de istorie își îndeplinesc responsabilitățile lor intelectuale și civice vor dobândi un sens al contingenței întregului efort uman, discrepanța mare între

¹⁴ J. FEA, *Why study history?*, p. 126.

¹⁵ „Historia magistra vitae est”, Marcus Tullius CICERO, *Cicero De oratore*, ediție de K. W. PIDERIT, Otto HARNECKER, A.M. Hakkert, Amsterdam, 1965, cap. II, 36.

motivele și urmările acțiunii umane și despre cât de limitat este controlul omului asupra propriei vieți și a vieții altora. Un curs de istorie trebuie să învețe înțelepciune – iar dacă nu o face, atunci nu este istorie, ci altceva ”¹⁶.

Trebuie să recunoaștem că aceste cuvinte sunt de-a dreptul mișcătoare, chiar dacă se referă la contextul specific american, unde religia nu este predată în școlile publice. Aceste cuvinte sunt cu atât mai pilduitoare, cu cât nu fac referință la istoria bisericească, ci la studiul istoric în general. Rezultă de asemenea cu prisosință din acest citat responsabilitatea morală și civică – precum și patriotică, suntem obligați să adăugăm, mai ales când ne referim la un citat luat de la un autor american – atât a celor care realizează manualele de istorie cât și a celor care predau istoria. Citatul mai relevă ceva: că studiul istoriei ne face să ne dăm seama de limitarea și micimea noastră, o experiență care poate avea valențe spirituale ziditoare.

Pornind de la acest rol marginal al istoriei, John Fea dezvoltă următoarele dimensiuni ale rolului istoriei în viața noastră spirituală:

(a) *Istoria ca angajament public*: suntem datori ca și creștini să fim angajați în viața publică sau „a cetății” pentru a folosi o expresie consacrată la noi. Această implicare, spre a fi eficientă, trebuie să se inspire din experiența trecutului. Un creștin va dori să se inspire din experiența celor care au trăit înaintea lui pentru că va vedea în ei chipul lui Dumnezeu – imago Dei – care, la fel ca el, au căutat asemănarea cu Dumnezeu și desăvârșirea prin comuniunea cu ceilalți. Implicarea publică nu înseamnă negarea convingerii că această viață și această lume are un sfârșit, în schimb justificarea neimplicării cu ajutorul credinței în eshaton înseamnă dorința de a fugi de responsabilitate – escapism¹⁷ – care este

¹⁶ J. FEA, *Why study history?*, p. 128.

¹⁷ J. FEA, *Why study history?*, p. 128.

străină duhului autentic creștin. „Actul însuși al studierii umanității – a celei din trecut sau a celei prezente – poate fi un mijloc prin care noi Îl experiem pe Dumnezeu. Studiul trecutului devine astfel un act de devoțiune spirituală care poate să ofere «suficiente oportunități pentru smerenie și penitență, recunoaștere a păcatelor proprii și ale păcatelor altora și o adâncire a ... providenței lui Dumnezeu care conduce această lume»¹⁸.

(b) *Istoria ca iubire*: o autentică trăire în Hristos Care Și-a dat viața pentru noi ca suprem act de iubire (Filipeni 2, 6-8) și Care ne-a învățat că „mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să și-l pună pentru prietenii lui” (Ioan 15, 13) ne face să trăim viața aceasta în linia unei iubiri sacrificiale pentru Dumnezeu și pentru aproapele. Trecutul ne oferă exemple nesfârșite de expresie a comuniunii umane dominate de iubire. John Fea nu o spune, însă noi ca ortodocși putem și trebuie să adăugăm că istoria bisericească este plină de exemplul sfinților care din iubire și-au sacrificat viața pentru Hristos și Biserică, fie suferind martiriul, fie dedicându-se cu timp și fără timp dragostei față de aproapele, act care este tot o formă de martiriu (mărturisire). Desigur, istoria, inclusiv cea bisericească, ne oferă numeroase exemple negative. În vreme ce unii au înțeles să le scoată în evidență cu precădere pe acestea¹⁹, John Fea ne invită la „ospitalitate intelectuală”²⁰ față de persoanele din trecut. Înțeleg că această „ospitalitate intelectuală” ar trebui

¹⁸ J. FEA, *Why study history?*, p. 129.

¹⁹ De exemplu așa-numitele istorii „criminale” ale Bisericii, precum cea a lui Karlheinz Deschner *Kriminalgeschichte des Christentums* (*Istoria scandalooasă a creștinismului*) care în mod intenționat scot în evidență părțile negative ale trecutului bisericesc. Pentru o serie de comentarii pe seama acestui gen de lucrări, vezi Adolf Martin RITTER, „De ce Hristos să fie și Dumnezeu: Sfântul Atanasie, episcop al Alexandriei”, în: *Studii de istorie bisericească și patrologie*, trad. Daniel Buda, Editura Andreiană, Sibiu, 2011, pp. 52–55.

²⁰ J. FEA, *Why study history?*, p. 131.

să se traducă printr-o „hermeneutică a iubirii” față de cei care au trăit în trecut, abordarea lor smerită și cu îngăduință care „ne forțează să-i iubim pe ceilalți – chiar și pe stăpânii de slavi din secolul al XIX-lea sau pe Hitler – chiar dacă ei par a fi de neîubit”²¹. Este o astfel de atitudine cu adevărat de adoptat? În lumina iubirii creștine, răspunsul nu poate să fie decât pozitiv. Aș aduce totuși un amendament : „ospitalitatea intelectuală” și „hermeneutica iubirii” să nu însemne rabat de la obiectivitate. Pentru istoricul bisericesc reprezintă întotdeauna o dificultate modul în care ar trebui să-i abordăm pe aceia care au fost condamnați ca eretici. Desigur, ni se cere obiectivitate așa cum ni se cere și să operăm cu elementele amintite mai sus de Fea. O bună combinație a acestora ne-ar permite, cred, să vedem – dincolo de condamnarea și etichetarea ca eretic, care, nu-i așa, rămâne și dincolo de aprecierile detractorilor – și părțile bune, care, fără îndoială, au existat și la această categorie de oameni. Am argumentat undeva²² că putem învăța și din exemplele negative date de istorie. De ce nu am putea învăța și din exemplele negative date de persoane care au trăit în trecut? Nu cred că o astfel de abordare exclude dimensiunea „istoriei ca iubire”. Din nou revin la citatul despre Arie din *Istoria bisericească* a lui Teodoret al Cyrului. Arie este prezentat ca având multe însușiri negative: jură strâmb, este mincinos, prefăcut, nelegiuit, vorbește urât pronunțând cuvinte de ocară. Totuși, moartea lui nu este prezentată cu satisfacție, dimpotrivă, se subliniază clar că moartea sa nu a adus bucurie ortodocșilor, în schimb a însemnat o lecție spirituală pentru ambele părți implicate.

(c) *Istoria ca disciplină spirituală*: John Fea vorbește de necesitatea istoricului de a se „goli de sine”, asemeni unui as-

²¹ J. FEA, *Why study history?*, p. 131.

²² Daniel BUDA, „Kirchengeschichte als Wissenschaft. Versuch einer orthodoxen Perspektive”, în: *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Bernd JASPert (ed.), Aschendorff, Münster, 2013, pp. 48–50.

cet, pentru a fi capabil de obiectivitate. Este vorba de renunțarea la prejudecăți și presupoziii, astfel încât să vorbească doar izvoarele și rațiunea. Într-adevăr, un exercițiu spiritual! El recomandă recurgerea la rugăciune a istoricului bisericesc spre a fi ajutat de Duhul Sfânt să fie obiectiv și înțelept. Istoricul bisericesc este teolog, iar teolog este cel care se roagă. De ce nu ar fi scrierea istoriei, mai ales a celei bisericești, un act spiritual? Doresc să mă refer din nou – pentru ultima dată – la citatul din Teodoret al Cyrului: în mod clar, autorul dorește să releve învățăturile spirituale pe care atât ortodocșii cât și ereticii le pot învăța din această moarte subită. Potrivit lui Teodoret, unii au parte de mângâiere și cinste, ceilalți de rușine datorită trufiei lor.

Experierea trecutului, mai ales a momentelor dramatice, poate să ne înalțe spiritual. Nu îndrăznesc să afirm care ar putea fi lecția spirituală pe care, de exemplu, noi ca români sau ca ortodocși am primit-o de la cel de-al doilea război mondial, în schimb știu ce importanță spirituală a avut această catastrofă a umanității pentru bunicul meu: faptul că a supraviețuit unor momente limită l-a făcut să se apropie de Dumnezeu și să devină un credincios profund convins că viața este un dar neprețuit pe care Dumnezeu ni l-a oferit. Ar trebui să știm să învățăm să ne înălțăm spiritual din astfel de experiențe extreme pe care Dumnezeu ne-a ferit să le trăim în mod direct.

Cum poate studiul istoriei îmbogăți și întări mărturia Bisericii creștine în lume ?

Nu întâmplător, această dimensiune a studiului istoriei este tratată de către John Fea în epilogul lucrării sale. El pune în dialog trei elemente importante din lucrarea sa: *fascinația publică față de trecut* despre care el este convins că există în America, dovada de bază fiind că americanii cheltuiesc anual miliarde de dolari pentru a vizita vestigii

ale trecutului, *misiunea sau lucrarea bisericii locale și studiul academic al istoriei*. Nu este o sarcină ușoară a face cele trei elemente să dialogheze. Știm din realitatea proprie că istoricii bisericești se simt confortabil să vorbească publicului avizat despre trecut, însă confortabilitatea este pierdută atunci când sunt puși în situația de a vorbi despre trecut tuturor credincioșilor. Adesea, sfârșim prin a prezenta date abstracte sau a tăia orice interes al audienței prin fraze care încep invariabil cu „azi comemorăm ... cutare a trăit în secolul ... sub împăratul”. Toți suntem de acord că trecutul este important pentru viața Bisericii din prezent, însă cum putem să-l comunicăm în mod eficient? Iată o chestiune care ar trebui să preocupe pe orice istoric bisericesc. Cu cât o tradiție creștină este mai veche, cu atât trecutul acesteia este mai bogat și mai fascinant. John Fea este un istoric bisericesc protestant care încearcă din toate puterile să releve bogăția tradiției din care face parte. Una din lecțiile cele mai profunde pe care le-am învățat din lecturarea acestui volum a fost aceea de a încerca să-mi cunosc și să valorific pentru misiunea bisericii mele trecutul propriei tradiții.

Noi ortodocșii – care adesea ne autopercepem ca reprezentanți și apărători ai tradiției – având o tradiție mai bogată fie și numai prin faptul că se întinde pe mai multe secole, ar trebui să recurgem în mod mai sistematic la trecutul nostru. Exemplul sfinților, zelul misionar al Bisericii primare, bogăția tradiției patristice, dar și experiența tristă din vremea turcocrăției, strategia supraviețuirii din perioada comunistă și mai nou experiența diasporei – iată câteva dintre infinitele lecții ale trecutului din care avem de învățat. Trecutul ne poate inspira în misiunea Bisericii cu o singură condiție principală: dacă știm să fim întotdeauna orientați numai spre viitor. Copierea soluțiilor trecutului pentru a fi implementate fără discernământ în prezent, confuzia între tradiția autentică și falsele tradiții născute în di-

ferite contexte – iată câteva dintre capcanele istoriei bisericești pentru misiunea acesteia. Trecutul este o comoară, dar pentru a avea capacitatea de a o utiliza în mod eficient, este nevoie de metodă și viziune. Lumina este eficientă doar dacă este pusă în sfeșnic ca să lumineze, nu și dacă este ascunsă (cf. Luca 8, 16).

Centrul și periferia

MIRCEA GELU BUTA

Abstract: Unlike Protestantism, valuing and respecting the person, the Easterner has polished his self by recollection, and thus gained fullness seeks to “dispel in the communion”. Love in the Orthodox East has managed not to dilute the authority, but to make from it a form of love. Therefore, prohibition and rebuke are not seen by the Orthodox Christian under punitive legal aspect but a parenting aspect. It should not be forgotten that in the East, the heart always goes before the brain and feeling before logic. Perhaps from here the excess of tolerance, that understanding to each other, accepting nuances, richness and diversity in which reality appears. On the other hand, avoiding conflict and dispute, Orthodox Christians were able to focus on their faith, deepen it and develop it, rather than dispelling their faith outside. Another problem of the Eastern world is the plan of concrete. An initiative, a solution cannot conceptually penetrate. Ambition is often associated with shame and denial of this fact leads to duplicity and intrigue. Unlike Western European standards, competition, risk, spectacular initiative, renewal must occur within certain limits. A wealthy man can be an example of a good manager, while a too wealthy man already catches the eye, gets out of the ordinary. This contradiction with the European spirit is the fruit of ecumenical character, namely of unanimity or, in other words, a kind of levelling. Moreover, Orthodox communities seem more reconciled with the ideals of a civil society, than with those of a liberal democracy. The reason would be that they regard the latter as grinded by competition and confrontation, while the Church works towards community and harmony. Another feature of Orthodoxy is to avoid confrontation with the state authority. This Byzantine concept is actually the spirit of Blessed Augustine, who argued that the gap between the “City of God” and “City of Man” can and must be overcome. Both State

and Church must work together for the good of the whole community. Does Romania wake up at the beginning of this the twenty-first century, inexperienced and still unprepared to join the EU in record time? Here is what we try to analyze in the material we present.

Keywords: Protestantism, recollection, initiative, renewal, East, competition, Western European standards

EXISTĂ UN TEXT, PUBLICAT LA sfârșitul anului 1998 de către Gabriela Adameșteanu, intitulat „*Disprețul românilor față de români*”, care încearcă să facă o analiză sistematică a acestui fenomen. Într-adevăr, o trăsătură a românilor de pretutindeni și frecventă în toate timpurile este că românii îi disprețuiesc pe români. Chiar și atunci când au devenit cetățeni ai altor state și când se cred salvați de păcatele naționale, îi mai leagă de țara lor această repulsie, acest dispreț, ca semn al unei răni necicatrizate¹.

Pentru un popor sfâșiat de interese de grup și/sau interese locale deseori divergente, caracterizat, așa cum am spus, printr-o patologică ură de sine, ar fi mai util să descoperim ce anume ne unește, și nu ce ne dezbină. Pe lângă celelalte păcate, există un patriotism local, care în loc să genereze spirit constructiv de competiție, provoacă ură față de alteritate și nu depășește ca nivel de cultură și civilizație comportamentul celebriilor hooligans englezi, pentru care lumea începe și se termină în cartierul în care s-au născut.

Românii „cu pretenții” bovarizează, comparând permanent și fără nicio logică România cu Franța, Germania sau SUA, simțindu-se însă înstrăinați pretutindeni. Se pare că bovarismul, care este o stare de spirit la antipodul realismului, nu este un fenomen nou, rădăcinile sale coborând până în prima jumătate a secolului trecut. Iată, de exemplu, în limba română s-a împământenit formula „*pașopt*” pentru revoluție, protagoniștii săi fiind „*pașoptiști*”. Pe de altă parte,

¹ G. ADAMEȘTEANU, „Disprețul românilor față de români – o trăsătură națională”, în: *America văzută la suprafață*, 22, 48 (1998), p. 16.

personajele lui Caragiale vorbesc de „*Evropa*”, nu de Europa, iar Mița Baston îl amenință pe Nae Girimea, în primul act al piesei „*D’ale carnavalului*”, că o „*să-i toarne o rivoluție*” amantului infidel².

Nu trebuie să fii neapărat psiholog pentru a sesiza că ideologia capătă un aspect carnavalesc la români. De exemplu, atașamentul conului Leonida pentru doctrina liberală nu decurge din fondul acesteia, ci din finalitatea sa materială, adică cetățenii pot să beneficieze, concomitent, de leafă și de pensie³. Nu mai am de adăugat decât faptul că râsul lui Caragiale nu-i nici sarcastic și necruțător, nici indiferent. E pur și simplu lucid. Eroii lui mișună printre noi. Sunt, cum se zice acum, „*dintre noi, cu noi, pentru noi*”. Pe de altă parte, Caragiale circulă și e utilizat în continuare ca marcă și scuză a comportamentului social românesc.

Este curios cum la începuturile sale, regimul comunist l-a luat în brațe pe Caragiale și i-a sărbătorit cu mare pompă, în anul 1952, centenarul nașterii. Ion Luca Caragiale era în realitate un „reacționar” care lua peste picior ideea de progres și chiar celebra lozincă revoluționară „*Libertate, egalitate, fraternitate*”⁴. Probabil că ideologii improvizați ai regimului, mariști făcuți la repezeală, nu știau că propria lor retorică pornește din același izvor cu aceea ridiculizată de Caragiale și considerată „burgheză”. Pentru că ideologia comunistă nu s-a născut la Moscova sau la Vladivostok, ci în inima Occidentului, însă o tragică ironie a sorții a făcut ca ea să fie pusă în practică în niște zone ale Europei (exceptând țările comunizate din Europa Centrală) cu care nu avea niciun fel de afinități⁵.

Maghiarii au dat un mare teoretician marxist, pe Georg Lukacs. Au mai dat și cehii câțiva. Noi, românii, am consacrat

² Mircea Gelu BUTA, Dan CIACHIR, *Față către față*, Eikon, Cluj-Napoca, 2011, pp. 55–90.

³ M.G. BUTA, D. CIACHIR, *Față către față*, pp. 55–90.

⁴ M.G. BUTA, D. CIACHIR, *Față către față*, pp. 55–90.

⁵ M.G. BUTA, D. CIACHIR, *Față către față*, pp. 55–90.

în Occident, în secolul al XX-lea, doi intelectuali de dreapta, pe Cioran și pe Eliade, și un dramaturg, Eugen Ionesco, care, fără a fi om de dreapta, a fost adversarul mărturisit al totalitarismului de stânga. Nici din România, nici din alte țări comunizate de religie ortodoxă n-au ieșit mari teoreticieni de stânga. Același lucru s-a întâmplat și în Polonia, țară cu un mare potențial catolic și cu fond etnic slav. Dreapta a acoperit și o altă țară slavo-catolică, Croația, unde naționalismul a fost și a rămas puternic, ca și în Polonia⁶.

Sintagma relației dintre centru și periferie, intens abordată în ultimele decenii pe plan mondial, a fost impusă, după cum se știe, de sociologul american Immanuel Wallerstein („*The modern world-system*”, 1974), pe seama unei investigații privind geneza lumii moderne. Există un consens european în această chestiune, în care se distinge un centru nord-vestic, o semiperiferie în partea mediană și periferia din estul continentului, cu „*cel mai scăzut rang în această ierarhie*” (A.G. Frank, S. Amin, „*L’accumulation dependente*”, 1975). S-a vorbit chiar de națiuni „centrale” și națiuni „periferice”, în cadrul unei taxonomii adesea contestate și mai totdeauna generatoare de complexe⁷.

Din punct de vedere geopolitic și cultural, românii au trăit mereu cu sentimentul că se află „*au carrefour des empires*” și că această poziție îi condamnă la dependență și minorat. Adevărul este că nu meritele sau defectele așează popoarele în centru sau la periferie. A existat o vreme când, în Europa, Constantinopolul avea rolul de „far” pe care avea să-l capete ulterior Parisul. Între București și Constantinopol este cam aceeași distanță ca aceea dintre București și Satu Mare. Pe vremea când se formau principatele române, bisericește și cultural depindeam de Constantinopol. Primul mileniu creș-

⁶ M.G. BUTA, D. CIACHIR, *Față către față*, pp. 55–90.

⁷ Alexandru ZUB, „Cuvânt înainte”, în: *Transilvania - O provincie în căutarea unui centru*, Sabina FATI, Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, Cluj-Napoca, 2007.

tin a fost centrat pe Constantinopol, iar în Occidentul Europei își făceau de cap hoardele migratorilor. În secolele următoare, când se constituiau statele române, Bizanțul încă își păstra autoritatea în materie de cultură și civilizație.

A mai existat o epocă istorică, mai îndepărtată, în care „farul” Europei era Atena. Îmi amintesc de Alexandru Paleologu, care spunea că lui nu-i este rușine să fie considerat „balcanic”, întrucât Platon și Aristotel au fost tot „balcanici”. În decursul celui de-al doilea mileniu creștin, *centrul* Europei s-a mutat din sud-estul continentului în zona apuseană a acestuia. Desigur, trăim în prezent și trebuie să fim realiști. Însă nu noi ne-am îndepărtat de *centru*, ci, prin hazardul sau capriciile istoriei, s-a îndepărtat el de noi. Cât privește complexe, ele aparțin mai degrabă intelectualilor. Oamenii obișnuiți, normali, își trăiesc viața departe de amărăciunile și aporiile celor care cumulează titluri academice. Pe aceia îi lasă reci raporturile centru/periferie la nivel continental, respectiv la nivel național⁸.

Am împărtășit însă un singur complex, pe care nu doar poporul nostru l-a trăit din plin, ci toate popoarele țărilor intrate pentru patru decenii în sfera de influență a Uniunii Sovietice, acela de a fi avut ghinionul să gustăm din această tragică și nemeritată experiență, care iarăși n-a fost vreo consecință a meritelor sau a defectelor colective sau individuale, ci o cumplită încercare ce nu poate fi tălmăcită rațional. Istoria colaborează mai des cu hazardul decât cu rațiunea sau cu morala. Perspectiva intelectualului s-ar cuveni să fie nu bovarismul de care aminteam, ci realismul, cu atât mai mult cu cât realismul face casă bună cu adevărul⁹.

În ce privește Transilvania, o analiză atentă a istoriei evidențiază clar caracteristicile sale de „*periferie*” în toate structurile statale în care a fost integrată de-a lungul timpului¹⁰.

⁸ M.G. BUTA, D. CIACHIR, *Față către față*, pp. 64–68.

⁹ M.G. BUTA, D. CIACHIR, *Față către față*, pp. 64–68.

¹⁰ A. ZUB, „Cuvânt înainte”, p. 7.

Într-adevăr, discuțiile despre Transilvania continuă să fie umbrite de prejudecăți, mistificări și mituri referitoare la raporturile româno-maghiare, complexate de acea „linie” huntingtoniană evocată, care aduc în discuție autonomia și federalizarea.

Evoluția politică, economică și culturală a Transilvaniei nu poate face abstracție de relațiile care s-au stabilit de-a lungul vremii între elitele transilvane și centrele variabile de putere care au subordonat-o succesiv: Viena, Budapesta, Bucureștiul. Multă vreme, planurile politice ale românilor ardeleni n-au fost orientate spre București, ci au oscilat între loialismul tradițional față de tronul habsburgilor și pragmatismul în relația cu Budapesta. În acest context trebuie înțeleasă noțiunea de „*cetățean al imperiului*”, care definea intelectualul format în universitățile din Viena și Budapesta, care vorbea cu ușurință câteva limbi străine și avea și avantajul liberei circulații¹¹.

Iată însă că după Primul Război Mondial, vechile valori ale imperiului dispărut erau socotite maligne, iar aceia care scriseră în germană, maghiară sau sârbă fie trebuiau să se adapteze la limba română, fie să suporte ideea eliminării din noul stat cu noi structuri culturale. După 1 decembrie 1918, prima urgență era consolidarea noului stat național – de acum Bucureștiul era noul Centru. De-acolo se dădea tonul. Vechiul policentrism cultural de pe vremea imperiului începea să fie regretat de către o parte din elitele transilvane. Prerogativele de relativă autonomie, pe care Transilvania le primise imediat după Unire prin Consiliul Dirigent, au fost repede eludate și apoi desființate. În perioada care a urmat Unirii, politica Bucureștiului față de Transilvania a fost una de subordonare¹².

¹¹ Sabina FATI, *Transilvania - O provincie în căutarea unui centru*, Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, Cluj-Napoca, 2007, p. 13.

¹² M.G. BUTA, D. CIACHIR, *Față către față*, p. 69.

Cercetarea legăturilor dintre *centrele* variabile la care se raportează Transilvania, provincie tratată ca „*periferie*”, reflectă nu numai relațiile de austeritate dintre centru și restul teritoriului, ci și soluțiile pe care periferia le caută pentru a-și schimba statutul.

Una dintre soluțiile pe care periferia le propune pentru a-și schimba statutul este temuta „*regionalizare*”, adică decentralizarea provinciilor care constituie țara noastră. Se cere independența în raport cu Capitala. Clujul este un astfel de exemplu, pentru că are forțe și resurse umane care îi pot asigura independența față de București. Spațiul său este, totodată, unul multicultural. Există aici Universitatea „Babeș-Bolyai”, cu patru linii lingvistice de predare, care a încetinit migrația intelectualilor înspre București, ba chiar i-a schimbat direcția. Există două Opere, Română și Maghiară, două teatre importante, reviste de cultură, o presă bogată, chiar și două echipe de fotbal în liga națională, iar enumerările pot continua.

Deși Clujul are personalități puternice în artă, literatură, teologie, filozofie, în științe, nu are întotdeauna curajul să și le asume ca atare și așteaptă adesea arbitrajul Bucureștiului. Poate că arbitrajul trebuie să-l accepte măcar prin faptul că cel mai înalt for intelectual, Academia României, își are sediul la București, tot așa cum Academia Franceză își are sediul la Paris¹³. Să nu uităm însă că Domnul Prof. Ionel Haiduc, președintele Academiei Române, trăiește și își desfășoară activitatea la Cluj, iar cel mai reformator ministru al învățământului, Prof. Andrei Marga, a fost rectorul Universității „Babeș-Bolyai”. Tot la Cluj a păstorit și a trudit pe tărâmul culturii Arhiepiscopul și Mitropolitul Bartolomeu Anania, unul din cei mai importanți cărturari ai neamului românesc.

Am găsit în toamna anului 1998 Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul UBB Cluj-Napoca bucurându-se de un

¹³ M.G. BUTA, D. CIACHIR, *Față către față*, p. 69.

deosebit prestigiu sub conducerea Părintelui Prof. Ioan-Vasile Leb, în calitate de decan, om cu deosebită prestanță intelectuală și posedând idei clare despre educația generală a tineretului și cea specială a dascălului. Făcea parte din echipa de profesori entuziaști, care în anii '90 ai secolului trecut luptaseră pentru reînființarea Facultății de Teologie la Cluj și era mândru pentru această realizare. Când l-am cunoscut prin intermediul regretatului Profesor Constantin Arion, de la Academia de Arte Plastice „Ion Andreescu” din Cluj-Napoca, mi-am dat seama că Prof. Ioan Vasile Leb avea în întreaga lui ființă și în comportament un aer de distincție, de autoritate paternală, care impunea respect pentru om și admirație pentru dascăl. Firea sa de om de acțiune, susținută de un entuziasm clocotitor, slujită de o elocință caldă, a făcut să-i fie auzită vocea în abordarea celor mai felurite probleme ale vieții universitare, în dorința de a reforma, de a aduce lucruri noi și sănătoase în locul rutinei, al nepăsării și al necinstei. Cu seriozitate și consecvență, acesta a reușit să integreze în viața academică oameni capabili să dezvolte noi abordări și direcții în învățământul teologic clujean, care, iată, astăzi a ajuns la performanțe greu de egalat.

Și în medicină lucrurile s-au schimbat mult. De ani buni, societățile profesionale ale medicilor și-au schimbat sediul în orașe precum Clujul, Iașiul sau Timișoara, centre recunoscute pentru performanțele din domeniul medical, iar Președintele Colegiului Medicilor din România este Profesorul Vasile Astărăstoae, rectorul Universității de Medicină din Iași.

Probabil că fiecare dintre noi caută vinovați la propriile eșecuri și, ca de obicei, aceștia sunt întotdeauna alții. Am auzit destul de des că guvernările au fost proaste, nu din cauza lipsei de profesionalism, ci pentru că la București se află capitala. Socotesc că este un gând bolnav să crezi că locul nașterii sau originea etnică sunt automat polițe de asigurare împotriva prostiei sau îți garantează într-un fel bu-

năstarea și fericirea. Totuși, majoritatea dintre noi gândește sprijinindu-se pe evidențele unei experiențe directe.

Din punctul meu de vedere, Bucureștiul rămâne, totuși, un oraș al hilarului și al paradoxurilor. Snobismul ieftin și puținătatea caracterului ies la iveală la orice pas, în timp ce creaturile fragile și rafinate se distrug înainte de vreme, într-o lume care nu are nevoie de ele. Aceste „miticisme”, cum le numește ardeleanul, sunt, totuși, experiențe care țin de viața ta sau a celor apropiați, sunt fapte, nu iluzii și resimți încă urma emoției negative. Poate nu vei spune nimic din toate acestea studenților din amfiteatru, dar este clar că gândirea simplă și-a făcut loc în creierul tău, că există uneori o incompatibilitate între tine și ei.

Bucureștenii sunt expresia desăvârșită a coabitării contrastelor. Ca un paradox, această coabitare constituie una dintre rarele constante istorice ale unui oraș care s-a încheat cu greu și s-a străduit să-și făurească de-a lungul timpului o personalitate. Părțile sale componente s-au menținut însă în raporturi de adversitate, astfel încât proiectul „elitist” a fost mereu șantajat de periferia majoritară, care, cel puțin în ultima vreme, pare să-și fi impus modelul¹⁴. Nu este vorba aici despre un cap înfierbântat care dorește secesiunea românilor, ci de gândirea simplă a ardeleanului, conform căreia omogenizarea culturii și mentalității românești trebuie să se facă sub semnul civilizației și al bunului simț. Este condiția pe care Ardealul încearcă să o pună României¹⁵.

¹⁴ Adrian MAJURU, *Bucureștii mahalalelor: periferia ca mod de existență*, Compania, București, 2003, p. 118.

¹⁵ M.G. BUTA, D. CIACHIR, *Față către față*, p. 90.

Muzica bisericească românească, de la Colinde la Cultura Madrigal

VASILE STANCIU

Abstract: This study consists of three sections: the first deals with the musical culture of the Byzantine monodic and choral tradition; the second brings to the fore the Romanian carol and its historical development, and the last presents the contribution that the Madrigal choir has brought to the development of the national culture since the communist period and until today. Summarizing the main ideas of the three compartments of the study, regarding the church music from the Romanian space, the carols and the culture of the Madrigal choir, we can state with all conviction that in the Romanian musical culture there is a perfect unity between religious, profane or secular and interpretive. The church music, the carol and the Madrigal Choir represent immortal landmarks of the Romanian culture and spirituality.

Keywords: national culture, Byzantine music, carols, Madrigal Choir, choral tradition.

I. Succintă perspectivă istorică asupra Muzicii bisericești la români

UNUL DINTRE CEI MAI REPREZENTATIVI cercetători ai culturii muzicale de tradiție bizantină din România își prefața una dintre lucrările sale astfel:

„Tradiția spirituală și cea culturală prin care un popor se prezintă în fața istoriei poate defini, până la un punct, însăși existența lui. Este știut că numai conștiința apartenenței la un sistem de valori spirituale bine reprezentat poate garanta

libertatea interioară a omului, în cadrul relațiilor complexe prin care fiecare se raportează la Dumnezeu, la ceilalți sau la sine însuși. <<Adevărul vă va face liberi>>, spunea Mântuitorul Hristos, iar viața trăită <<în Duh și Adevăr>> este singura care poate chezașui rostuirea omului pe pământ”¹.

Textul de mai sus pune în lumină două adevăruri fundamentale: primul, că un popor nu poate exista în Istorie fără o cultură și o spiritualitate ce îi este proprie și care-l particularizează în contextul cultural și spiritual al celorlalte popoare ale lumii, și al doilea, că atât cultura cât și spiritualitatea conferă libertatea de exprimare în raport cu Dumnezeu, cu semenii și cu tine însuși.

Din cultura unui popor nu poate lipsi componenta muzicală, iar când vorbim de cultura muzicală a poporului român, inevitabil vorbim de cultura muzicală de tradiție bizantină, care s-a dezvoltat, promovat și practicat în spațiul românesc.

Cultura muzicală de tradiție bizantină este strâns legată de răspândirea creștinismului pe aceste meleaguri și mai ales de apartenența canonică acestor provincii la Imperiul Bizantin, în cuprinsul căruia arta muzicală prin excelență vocală s-a dezvoltat, ”dobândind forme și trăsături proprii”².

Această apartenență a favorizat în spațiul românesc și în Biserica Ortodoxă dezvoltarea și practicarea aceluiași cult, bazat pe aceeași învățătură de credință și aceleași canoane. Această realitate este confirmată de majoritatea bizantinologilor. Voi reda doar trei opinii în acest sens: Bizantinologul Gheorghe Ciobanu, recunoscut cercetător al culturii muzicale bizantine din România, spunea:

¹ Titus MOISESCU, Constantin SECARA, *Cantarea monodica bizantina pe teritoriul Romaniei: prolegomene bizantine*, Editura Muzicala, Bucuresti, 2003, p. 3.

² Nicu MOLDOVEANU, „Muzica bizantină”, în: *Dicționar de muzică bisericească românească*, Nicolae D NECULA et alii (eds.), Basilica, Bucuresti, 2013, p. 86.

„Datorită plasării sale geografice în zona de influență directă a Bizanțului și a adoptării ritului ortodox, poporul român a cunoscut și a folosit în cult de la început muzica bizantină. Despre prezența acesteia de-a lungul secolelor pe teritoriul României ne vorbesc: răspândirea ei la toți românii, inclusiv la cei uniți cu Roma, în anii 1697-1701 și cu unele diferențieri stilistice datorate influenței creației populare, ca în Banat și Transilvania, dar și numărul mare de manuscrise în notație bizantină care se găsesc în diferite biblioteci românești; apoi, apariția unor școli muzicale românești, cum au fost cele de la Putna (sfârșitul secolului al XV-lea)”³.

Un alt erudit pasionat al trecutului muzical de tradiție bizantină din România, Arhid. Sebastian Barbu Bucur, spunea:

„Muzica bizantină a pătruns de timpuriu în țările care s-au găsit în legătură canonică cu Patriarhia de Constantinopol. Între poporul român și Bizanț au existat legături economice și culturale permanente, datorită poziției geografice a teritoriului României, a prestigiului politic și cultural al Bizanțului”⁴.

Petre Brâncuși, un muzicolog mai puțin cunoscut, dar cu frumoase realizări în cercetarea istoriei muzicii românești, spunea:

„De prin secolul IV, pe teritoriul țării noastre apare creștinismul. Cu toate acestea, instituțiile bisericești se întemeiază prin secolul X. Acestea vor juca un rol important în formarea culturii feudale, organizând centre de activitate cărturărească și artistică. Legăturile dintre dacii romanizați și Bizanț s-au făcut fie direct, fie prin intermediul slavilor”⁵.

³ Gheorghe CIOBANU, *Studii de etnomuzicologie și bizantinologie*, vol. II, Editura Muzicală, București, 1979, p. 247.

⁴ Sebastian BARBU-BUCUR, *Cultura muzicală de tradiție bizantină pe teritoriul României în secolul XVIII și începutul secolului XIX și aportul original al culturii autohtone*, Editura Muzicală, București, 1989, p. 23.

⁵ Petre BRÂNCUȘI, *Istoria muzicii românești: compendiu.*, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor, București, 1969, p. 42.

Am redat aceste citate, ce aparțin unor cercetători de marcă ai Istoriei Muzicii la români, care argumentează pe baza izvoarelor istorice legăturile provinciilor românești cu Bizanțul, dar mai ales datorită faptului că aceste afirmații s-au publicat în volume tipărite în plină perioadă comunistă, când orice afirmație ce avea legătură cu cultura creștină, recte cea bizantină, era supusă cenzurii. De altfel, Titus Moiescu spunea despre această realitate următoarele:

„În ultimele două decenii (adică anii 1970-1990, n.n.), muzicologia românească a consemnat importante realizări în domeniul cercetării istoriografice, înregistrând și punând în valoare un patrimoniu artistic muzical de mare interes pentru identitatea noastră spirituală: muzica bizantină și de tradiție bizantină, prezentă în practica liturgică ortodoxă românească mai bine de cinci secole și conservată într-un fond bogat de manuscrise, aparținând celor mai îndepărtate epoci cultural-artistice ale orientului ortodox”⁶.

Muzica bizantină s-a practicat în spațiul românesc încă de la pătrunderea creștinismului pe aceste meleaguri. Între secolele IV-IX, potrivit cercetătorilor, „creștinismul populației stră-române s-a redus la însușirea elementelor de bază ale noii credințe și la practicarea simplă a cultului, din care nu lipsea muzica”⁷. Un argument în acest sens ni-l oferă viața Sfântului Sava de la Buzău, martirizat pe timpul persecuției lui Athanaric la 12 aprilie 372, „care cânta psalmi în biserică și cultiva cântarea psalmilor cu mare zel”⁸.

Episcopul daco-romanilor, Sfântul Niceta de Remesiana, este autorul a două lucrări cu caracter muzical, *Te Deum laudamus* și *De psalmodiae bono*, care au circulat la stră-

⁶ Titus MOISESCU, *Muzica bizantină în spațiul cultural românesc*, Editura Muzicală, București, 1996, p. 5.

⁷ S. BARBU-BUCUR, *Cultura muzicală de tradiție bizantină pe teritoriul României*, p. 23.

⁸ Ștefan ALEXE, „1600 de ani de la moartea Sfântului Sava Gotul”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, 5 (1972), pp. 556–568.

români și în care se dau detalii precise despre maniera de cântare a psalmilor și despre folosul spiritual al cântării psalmilor⁹.

Unul dintre cele mai vechi documente păstrate este *Lecționarul Evanghelic de la Iași*, datat între secolele X-XI, "important prin indicațiile de intonație într-o notație neumatică, ecfonetică"¹⁰.

Un alt document ce datează din secolul al XIV-lea îl reprezintă *Pripelele lui Filothei de la Cozia*, monah al vestitei manastiri și logofăt al domnitorului Mircea cel Bătrân (1386-1418), primele creații poetico-muzicale de proveniență românească și care au circulat sub forma manuscriselor în întreg spațiul ortodox al popoarelor slave¹¹.

Domnia lui Ștefan cel Mare și Sfânt a marcat cel puțin în Moldova o înviorare a vieții culturale, sociale și bisericești, nu doar prin ctitorirea atâtor lăcașuri de cult, mănăstiri, biserici, așezăminte sociale, dar și prin înființarea primelor școli de muzică, în care se predă cântarea bisericească după notație muzicală. Așa a luat ființă celebra Școală muzicală de la Putna, care a ființat de la sfârșitul secolului al XV-lea și până spre sfârșitul secolului al XVI-lea. Aici și-au desfășurat activitatea de creație și de alcătuire a manuscriselor muzicale Evstatie Protopsaltul, Dometian Vlahul și Theodosie Zotica. De la această școală de muzică s-au descoperit în diferite biblioteci din lume (Moscova, Putna, Leimonos, Iași, Biblioteca Academiei Române, Dragomirna, Sofia, Leipzig) un număr de 11 manuscrise muzicale, care conservă o muzică specifică stilului bizantin al epocii medievale, stilul eminent vocal, omofon, cu structură muzicală modală

⁹ Ștefan ALEXE, „Foloasele cântării bisericești în comun după Sfântul Niceta de Remesiana”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, LXXV, 1-2 (1957), pp. 165-182.

¹⁰ Grigore PANTIRU, *Lecționarul evanghelic de la Iași*, Editura Muzicală, București, 1982.

¹¹ Nicu MOLDOVEANU, *Istoria muzicii bisericești la români*, Basilica, București, 2010, p. 32.

diatonică. Creația celor trei compozitori amintiți „poartă amprenta evidentă a așa-numitului stil papadic calofonic, melismatic-vocalizant, specific artei muzicale bizantine, în care se cântă cu predilecție heruvicile, chinonicele, pasapnoariile, marile stihiri și alte cântări ce se desfășoară pe spații mai largi, specifice Antologhionului”¹².

Sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea sunt marcate de personalitatea coplesitoare a domnitorului martir Constantin Brâncoveanu, canonizat de Biserica Ortodoxă Română la data de 20 iunie 1992. În timpul domniei lui la București, pe lângă Mitropolia Țării Românești funcționa o școală de muzică bisericească, în cadrul căreia a activat protopsaltul, traducătorul, compozitorul, teologul, filologul și caligraful Filothei sin Agăi Jipei, autorul primei colecții de cântări bisericești în limba română, *Psaltichia rumânească*, care cuprinde peste 1200 de cântări la toate slujbele: Catavasii, o Teorie a muzicii psaltice, sau Propedia, Anastasimatarul, Antologhionul, Penticostarul, Stihirarul, Anixandarele lui Iosif Protopsaltul de la Neamț, o Doxologie a protopsaltului Balasie și o Rugăciune compusă de Filothei pentru Constantin Brâncoveanu¹³.

Psaltichia românească a lui Filothei sin Agăi Jipei deschide drumul românirii cântărilor bisericești, proces continuat apoi de marii compozitori ai secolului al XIX-lea, Macarie Ieromonahul și Anton Pann. Bizantinologul Sebastian Barbu-Bucur, cel care a cercetat cu minuțiozitate opera lui Filothei, spunea: „Școala muzicală brâncovenească, reprezentată de Filothei sin Agăi Jipei, protopsalt al Mitropoliei, a cărui lucrare fundamentală marchează un moment esențial în istoria muzicii noastre, ea atestând nu doar cântarea în românește, ci și existența unei școli de muzică în limba română”¹⁴.

¹² T. MOISESCU, *Muzica bizantină*, p. 53.

¹³ N. MOLDOVEANU, *Istoria muzicii bisericești la români*, p. 54.

¹⁴ S. BARBU-BUCUR, *Cultura muzicală de tradiție bizantină pe teritoriul României*, p. 44.

În Transilvania, muzica bisericească de tradiție bizantină a fost practică în mănăstiri, și cu siguranță și în bisericile sătești pe cale orală. Într-un cadru organizat, ea a fost predată după toate regulile didactice la Brașov, pe lângă biserica Sf.Nicolae din Șchei, unde funcționa din anul 1495 prima școală românească, care avea în structura programelor de învățământ și disciplina de muzică bisericească¹⁵.

Secolul al XIX-lea reprezintă pentru cultura muzicală bisericească din spațiul românesc un început al unei noi deschideri spre desăvârșirea procesului de românire a cântărilor bisericești. În anul 1814 are loc la Constantinopol o reformă a muzicii bizantine, denumită și Reforma hrisantică, după numele mitropolitului de Madith, Hrisant. Principiile noii reforme a muzicii bisericești din spațiul ortodox se vor impune și la români prin activitatea muzicală și didactică a lui Petru Emanuil Efesiu, grec de origine și care va înființa la București o școală de muzică psaltică pe lângă biserica Sf. Nicolae-Șelari. La această școală vor învăța atât Macarie Ieromonahul, cât și Anton Pann¹⁶.

Reforma muzicii bizantine a pătruns cu mare succes la români. Ea a restructurat practic întreaga gândire compo-nistică a cântărilor bisericești, conferindu-i un specific național, atât în ceea ce privește textul imnografic, cât mai ales în privința creației muzicale autohtone. Stilul de cântare bisericească a rămas unitar datorită școlilor de cântăreți, seminariilor teologice, iar mai târziu și altor forme avansate de învățământ teologic atât din Principate, cât și din Transilvania. Un rol esențial în promovarea unei culturi muzicale de tradiție bizantină în limba română l-au jucat protopsalții și compozitorii care au înțeles că în Biserica lor trebuie să se practice o muzică românească, după gustul și trăirea româ-

¹⁵ Constantin CATRINA, „Școala de psaltichie din Șcheii Brașovului”, în: *Dicționar de muzică bisericească românească*, Nicolae D NECULA et alii (eds.), Basilica, București, 2013, pp. 763–765.

¹⁶ N. MOLDOVEANU, *Istoria muzicii bisericești la români*, pp. 66–71.

nilor. Atât Macarie Ieromonahul (1770-1836), cât și Anton Pann (1796-1854) vor milita pentru atingerea acestui țel. Mărturie stă opera lor impresionantă. Astfel, Macarie Ieromonahul va tipări în anul 1821 la Viena celebra trilogie muzicală formată din *Teoreticonul*, *Anastasimatarul* și *Irmologhioul*, toate în limba română. În *Înainte cuvântare către cântărețul român*, la *Anastasimatar*, Macarie scria printre altele: „Nimic dar de acum să nu te rușinezi, iubitule, de a cânta *Doamne strigat-am*, *Heruvice*, *Pricesne*, *Doamne miluiește* și orice alt(ă) cântare pre graiul limbii tale”¹⁷. Iar spre finalul textului adăuga următoarele:

„Pentru aceasta dar, o iubitule cântăreț român, de acum fă-te adevărat slăvit român, viteaz și cu râvna și cu fapta, fă-te iubitoriu de neam, folositoriu patriei, și nici într-un chip nu mai primi a te lega de necinstita sfială a nesimțirii. De acum nu te mai rușina de a întrebuița toată musichia pre graiul limbii tale, nu te mai rușina de a zice *Doamne miluiește* pre limba ta”¹⁸.

Menționăm faptul că Principatele Române se aflau în plină epocă fanariotă, iar influența grecească s-a manifestat și în muzica bisericească, ori Macarie a militat pentru o muzică bisericească „pre limba patriei”.

Anton Pann continuă acțiunea de românire a cântărilor bisericești, prin tipărirea în propria tipografie a unui număr mare de cărți de muzică, între care amintim: *Rânduiala Sfintei și Dumnezeieștii Liturghii*, București, 1847, *Irmologhiu – Catavasier*, București, 1846, *Noul Anastasimatar*, București, 1854¹⁹.

¹⁷ Titus MOISESCU, *Prolegomene bizantine*, Editura Muzicală, București, 1985, p. 131.

¹⁸ T. MOISESCU, *Prolegomene bizantine*, p. 134.

¹⁹ A se vedea Catalogul tipăriturilor muzicale ale lui Anton Pann în: Zaharia MATEI, *Profesorul, protopsaltul și compozitorul Anton Pann*, Basilica, București, 2014, pp. 662–663.

Părintele Nicu Moldoveanu, unul dintre cei mai avizați cercetători ai Istoriei muzicii bisericești la români, reiterând portretul muzical al lui Anton Pann după bizantinologul Gh.Ciobanu, spunea:

„a impus (a promovat n.n.) definitiv cântarea bisericească în limba română prin numărul său mare de publicații în acest domeniu, care cuprinde toată gama de cântări necesare cultului ortodox; a realizat o prozodie de toată lauda și a trasat linia de dezvoltare ulterioară a muzicii psaltice românești. Așa încât, Anton Pann prin tot ce a făcut, rămâne figura cea mai proeminentă a culturii psaltice românești din secolul al XIX-lea”²⁰.

Influența marelui compozitor se va resimți la majoritatea urmașilor lui din toate provinciile românești, care au activat în domeniul muzicii bisericești. Numărul acestora este impresionant, iar spațiul rezervat unei asemenea sinteze nu ne permite să-i amintim pe toți ostenitorii vrednici de a fi pomeniți. De aceea, îi voi aminti doar pe cei mai reprezentativi: Costache Chiosea, Ștefanache Popescu, Protosinghelul Varlaam Barancescu, Oprea Demetrescu, Ghelasie Basarabeanul, Nicolae Brătescu, Ioan Zmeu, Neagu Ionescu, Ioniță Năpârcă, Nicolae Severeanu, Dimitrie Suceveanu, Nectarie Ieroschimonahul, Manolache Zmeu, Victor Ojog, episcopii Gherasim Safirin și Gherontie Nicolau, sau mitropoliții Silvestru Morariu Andrievici și Iosif Naniescu²¹.

Secolul XX reprezintă pentru muzica bisericească din spațiul românesc o așezare și consolidare a tuturor ideilor

²⁰ N. MOLDOVEANU, *Istoria muzicii bisericești la români*, p. 84.

²¹ Despre viața și activitatea a cestor ostenitori ai muzicii bisericești, precum și a multor altora neamintiți aici, a se vedea: Viorel COSMA, *Muzicieni din România. Lexicon*, vol.1-9, Editura Muzicală, București, 1989-2006; *Dicționar de muzică bisericească românească*, Basilica, București, 2013; Gheorghe C. IONESCU, *Lexicon: al celor care, de-a lungul veacurilor, s-au ocupat cu muzica de tradiție bizantină în România*, Diogene, București, 1994.

novatoare promovate cu competență în secolul al XIX-lea. În secolul XX, în ciuda faptului că pe întreg teritoriul României s-a practicat o muzică bisericească de tradiție bizantină, numită și muzică psaltică, datorită specificului și tradițiilor orale mai cu seamă în Transilvania și Banat, încep să se diversifice mai multe variante de muzică bisericească aparținătoare aceleiași tradiții bizantine și care vor crea un stil interpretativ aparte. Așa se face că, spre exemplu, în Transilvania, odată cu venirea lui Andrei Șaguna la cârma Bisericii Ortodoxe din această provincie românească, muzica bisericească, prin preotul învățător și apoi profesor de cântări bisericești de la Academia Andreiană din Sibiu, Dimitrie Ciunțanu, se va particulariza în mare parte datorită oralității și a lipsei de tipărituri muzicale. Cu toate acestea, la inițiativa mitropolitului Andrei Șaguna, canonizat de către Biserica Ortodoxă Română pe 29 octombrie 2011, preotul Dimitrie Cunțanu va culege și va nota în notație muzicală liniară cântările bisericești după melodiile celor opt glasuri²², lucrare care va deveni „manual” de muzică bisericească pentru toate școlile de teologie și cântăreți bisericești de pe întreg cuprinsul Transilvaniei. Lucrarea va fi tipărită la Viena în condiții grafice deosebite, iar cuprinsul ei va acoperi în mare parte toată gama de cântări bisericești necesare la sfintele slujbe: melodiile fundamentale ale celor opt glasuri, podobiile, svetilne, polieleul, condace, tropare, catavasii, Sfânta Liturghie Irmoase și cântări la Prohodul Domnului. Același lucru se va întâmpla și în Biserica Română Unită cu Roma, Greco-catolică, unde profesorul și preotul Celestin Cherebețiu va nota melodiile bisericești ale celor opt glasuri de la Vecernie și Utrenie²³.

²² *Cântările bisericești după melodiile celor opt glasuri ale Sfintei Biserici Ortodoxe, culese, puse pe note și aranjate de Dimitrie Cunțanu, profesor la Seminarul andreian arhidiecezan, Sibiu, 1890;*

²³ Vasile STANCIU, *Muzica bisericeasca ortodoxa din Transilvania*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1996.

În partea de vest a țării, în Crișana și Banat vor activa profesorii Trifon Lugojan, Atanasie Lipovan, Francisc Hubic, Nicolae Firu și Cornel Givulescu.

Urmașii lui Dimitrie Cunțanu, între care îi amintim pe Petru Gherman, Timotei Popovici, Gheorghe Șoima și Ioan Gh. Popescu, vor continua tradiția muzicală fixată deja de ilustrul lor înaintaș, iar școlile de teologie din Transilvania, de la Sibiu, Cluj, Arad, Oradea și Blaj, vor promova o muzică bisericească tradițională pe filieră șaguniană. Se vor alcătui o serie de antologii și colecții de muzică bisericească, în cuprinsul cărora se vor regăsi cântări bisericești din variantele psaltică, bănațeană, blăjeană sau transilvăneană.

În secolul XX a luat o amploare cu totul deosebită și muzicologia bizantină. Cercetători ai domeniului de renume internațional, precum George Breazul, preotul Ioan D. Petrescu Visarion, Arhidiaconul Grigore Panțiru, Gheorghe Ciobanu, Titus Moisescu, Viorel Cosma, Octavian Lazăr Cosma, Nicu Moldoveanu, Sebastian Barbu-Bucur, Alexie Buzera, Elena Chircev, Constanța Cristescu, Vasile Grăjdian, Nae Gheorghită, Costin Moisil, Mircea Buta, Sorin Vasile Dobre, Stelian Ionașcu, Zaharia Matei, Alexandru Dumitrescu, Daniel Mocanu, ș.a., pe baza cercetărilor întreprinse au publicat o serie de lucrări de muzicologie de o certă valoare științifică și documentară. De asemenea, demn de remarcat pentru perioada de după 1989 sunt simpozioanele și întrunirile organizate în diferite centre universitare cu tematică muzicală religioasă. În organizarea acestor manifestări cu caracter științific un rol deosebit l-au jucat facultățile de teologie și instituțiile de învățământ muzical academic de la București, Iași și Cluj-Napoca, în urma cărora s-au publicat o serie de lucrări și conferințe cu tematică muzicală bizantină.

Începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea și până azi, în Biserica Ortodoxă Română s-a cântat atât monodic cât și polifonic. Tradiția muzicii corale bisericești a

prins repede contur și consistență, ca o consecință firească a culturii europene ce a pătruns în spațiul românesc, cu preponderență germană, franceză și italiană, dar și sub influența muzicii corale rusești, tradiții cu un puternic impact și în Biserica noastră. O serie de tineri compozitori au studiat fie la Viena, Berlin, Paris, Roma, sau la Sankt Petersburg, în Rusia și au adus cu ei și maniera de abordare polifonică din centrele amintite. Așa se face că s-au structurat trei stiluri de abordare polifonică a muzicii bisericești la români: stilul italo-rusesc, stilul german și stilul autohton, sau tradiționalist. Acestui stil de abordare polifonică a muzicii bisericești s-au alăturat majoritatea compozitorilor, care în lucrările lor au avut ca izvor de inspirație cântarea de strănă. Amin-tim doar câteva nume de compozitori, care au promovat cântarea tradițională de strănă în manieră corală: Dumitru-Georgescu Kiriac, Gavriil Musicescu, Gheorghe Cucu, Paul Constantinescu, Ion Vidu, Ioan D.Chirescu, Nicolae Lungu, Iulian Cârstoiu, Constantin Drăgușin, Stelian Ionașcu ș.a.

Stilul autohton sau tradiționalist în cântarea corală bisericească românească s-a impus tot mai mult pe întreaga perioadă a secolului XX, când compozitori de prestigiu, cu studii muzicale atât în țară cât și în străinătate, dar și cu studii temeinice de teologie, au accentuat importanța cântării de strănă în cea mai curată tradiție bizantină ca izvor de inspirație atât în compoziția corală, cât mai ales în prelucrarea armonico-polifonică a discursului coral. Cel care a intuit pentru prima dată valoarea cântării de strănă ca prim izvor de inspirație pentru cântarea corală a fost compozitorul, profesorul și dirijorul Dumitru Georgescu Kiriac (1866-1928). Fondator al Societății corale „Carmen” în anul 1901, absolut al Conservatoarelor din București și Paris precum și a Scholei Cantorum, Kiriac era adeptul promovării unei culturi muzicale corale autohtone, manifestându-se categoric împotriva împrumuturilor stilistice ale altor culturi muzicale

străine. Spunea într-o anumită împrejurare că: „singurul leac ar fi întoarcerea la cântarea moștenită, pentru că orice altă muzică decât vechea melodie bisericească nu va fi la locul ei în Biserică”. Crezul lui a prins viață în *Liturghia psaltică* pentru cor bărbătesc, ce avea la bază cântarea tradițională de strană. Toată creația corală religioasă a lui Dumitru Georgescu Kiriac va fi marcată de acest crez.

Un alt compozitor de marcă, și el absolvent al Conservatorului din București și al Scholei Cantorum din Paris, care a mers pe aceeași linie trasată de Kiriac, a fost Gheorghe Cucu (1882-1932). *Cântările Sfintei Liturghii* pentru trei voci egale și pentru cor mixt au la bază prelucrări și compoziții în stil psaltic, de o frumusețe inegalabilă, iar capodopera sa *Miluieste-mă Dumnezeu* rămâne și astăzi una dintre cele mai apreciate și îndrăgite creații corale românești.

Al treilea compozitor cu studii la conservatorul bucureștean și la Schola Cantorum din Paris care va promova stilul autohton a fost Ioan D. Chirescu (1889-1980). Având la bază și studii teologice ca absolvent al Seminarului Central din București, Ioan D. Chirescu potrivit caracterizării lui Doru Popovici „este un rezultat al unei originale sinteze dintre modalismul lui Kiriac și paralelismul major minor specific lui Cucu și Vidu”²⁴. Prelucrările corale ale Cântărilor Sfintei Liturghii pe glasul V și VIII, rămân capodopere ale genului și reclamă o pregătire muzicală a compozitorului de cea mai înaltă calitate.

Cântarea corală din Biserica Ortodoxă Română va fi îmbogățită atât calitativ, cât și cantitativ de contribuțiile inegalabile ale profesorului, dirijorului și compozitorului Nicolae Lungu (1900-1993). Absolvent al Seminarului Central din București, al Conservatorului, precum și al Facultății de Teologie din capitala țării, Nicoale Lungu a fost elevul preferat a lui Dumitru Georgescu Kiriac, al cărui crez muzical

²⁴ Doru POPOVICI, *Muzica corală românească*, Editura Muzicala a Uniunii Compozitorilor, București, 1966, p. 141.

îl va promova la cote greu de imaginat, printr-o operă muzicală bisericească monodică și polifonică de înaltă ținută. Ucenicul și urmașul la catedră al lui Nicolae Lungu, părintele profesor Nicu Moldoveanu, care va alcătui și o monografie a maestrului său²⁵, îl caracteriza astfel: „Profesorul, compozitorul și dirijorul Nicolae Lungu lasă posterității cel mai voluminos și mai variat ciclu de lucrări corale bisericești, predominând net în a doua jumătate de veac XX întreaga activitate muzicală psaltică din Biserica Ortodoxă Română”²⁶.

Un loc aparte în Istoria muzicii corale românești îl ocupă Paul Constantinescu (1903-1961), cu siguranță cel mai important reprezentant al stilului autohton în creația corală de tradiție bizantină. Renumitul compozitor, apropiat de Biserică și de oamenii ei (a fost colaborator direct al bizantinologului de renume mondial Ioan D. Petrescu-Visarion) a lăsat posterității trei capodopere: *Liturghia în stil psaltic*, *Oratoriul bizantin de Paști* și *Oratoriul bizantin de Crăciun*. Părintele Conf. Univ. Dr. Stelian Ionașcu s-a ocupat îndeaproape de cele trei capodopere într-o strălucită teză de doctorat despre Paul Constantinescu și într-o altă lucrare referitoare la oratoriile acestui compozitor²⁷. Oratoriul bizantin de Crăciun a făcut furori și în spațiul german, fiind interpretat pentru prima dată în Biserica Paul Gerhardt din München sub conducerea muzicală a lui Adolf Hartmut Gärtner. Această deschidere a culturii muzicale de tradiție bizantină în Occident demonstrează valoarea, ineditul și autenticul unei culturi cu nimic mai prejos decât celebrele oratorii germane ale lui Bach sau Händel.

²⁵ Nicu MOLDOVEANU, *Profesorul, dirijorul și compozitorul Nicolae Lungu: monografie*, Basilica, București, 2013.

²⁶ N. MOLDOVEANU, *Istoria muzicii bisericești la români*, p. 230.

²⁷ Stelian IONAȘCU, *Oratoriile lui Paul Constantinescu*, Editura Universității din București, București, 2018; Stelian IONAȘCU, *Paul Constantinescu și muzica psaltică românească*, Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2005.

Stilul tradiționalist în cântarea corală bisericească la români va fi promovat atât în Moldova, cât și în Transilvania, prin profesorii de muzică bisericească de la școlile teologice, dar și de compozitorii care au avut tangență cu viața bisericească din aceste provincii. Sunt demne de amintit nume precum, Gavriil Musicescu, Timotei Popovici, Augustin Bena, Ion Vidu, Sabin Drăgoi, Marțian Negrea, Sigismund Toduță, Tudor Jarda, Valentin Timaru, Adrian Pop ș.a. Cântarea de strună din Transilvania a fost valorificată pentru prima dată din inițiativa Mitropolitului Andrei Șaguna, cel care îl va însărcina pe preotul Dimitrie Cușțanu să culeagă melodiile tradiționale așa cum se cântau ele la acea vreme, ca apoi să le noteze în notație liniară și să le tipărească la Viena, în anul 1890. Materialul muzical consemnat în scris de preotul Dimitrie Cușțanu va servi drept izvor principal de inspirație pentru majoritatea compozitorilor ardeleni, care vor alcătui lucrări corale și vocal-simfonice de o frumusețe inegalabilă, arătând în felul acesta valoarea și autenticul variantelor de muzică bisericească de tradiție bizantină din Transilvania.

Ca o concluzie a acestui capitol legat de o prezentare succintă a culturii muzicale de tradiție bizantină monodică și corală din spațiul românesc, putem afirma cu toată responsabilitatea că în sânul Bisericii Ortodoxe din România s-a cultivat și promovat o cultură muzicală de mare calitate care rămâne în contextul culturii muzicale europene ca o emblemă inconfundabilă a spiritului creator al poporului român. Această cultură poate sta oricând într-un dialog cu alte culturi muzicale, creându-se în felul acesta o simfonie a diversității culturale atât de necesare în Europa contemporană, care trebuie să-și regăsească originile creștine și să le promoveze.

II. Colinda românească – componentă identitară a spiritualității românești ortodoxe

Spiritualitatea unui popor se verifică mai întâi prin maniera în care s-au consemnat în tradiție elemente de identitate și autenticitate, iar elementul de bază al spiritualității îl constituie credința creștină. În spațiul românesc, Biserica a avut înțelepciunea și capacitatea de a conserva și promova o spiritualitate de sorginte răsăriteană, ce a facilitat cel puțin în spațiul balcanic legături de natură dogmatică, liturgică și canonică cu alte spații creștin-ortodoxe. Spiritualitatea este liantul care face posibilă identitatea unei națiuni, dar și comuniunea cu alte popoare ce promovează aceeași identitate spirituală. Biserica Ortodoxă Română, păstrând în permanență legătura cu ortodoxia ecumenică, a devenit în decursul istoriei un centru de polarizare și de întrepătrundere a mai multor elemente de spiritualitate care au facilitat în cele din urmă posibilitatea realizării unei axe spirituale între răsărit și apus. România, singura țară ortodoxă de limbă latină, este receptată și azi ca un punct de convergență între cele două spiritualități: răsăriteană și apuseană. Uniformitatea liturgică, dogmatică și canonică din spațiul ortodox a permis înbisericirea unor genuri muzicale, care nu fac parte efectiv din corpusul liturgic al spiritualității răsăritene. Așa este și cazul colindei, sau a cântecelor de stea, precum și a pricesnelor, care fiind zămislite în sânul poporului au primit girul autorității bisericești pentru a fi practicate și conservate.

Colindul, ca gen muzical de factură populară, are o valoare atât istorică cât și teologică, dar mai ales muzicală, prin conținutul bogat al ideilor desprinse din Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. Din perspectivă istorică, colindele au circulat pe cale orală prin viu grai din tată în fiu și au creat acea tradiție populară cu profunde semnificații teologice. Chiar dacă originea lor este străveche și se pierde în

negura istoriei, fiind practicate înainte de apariția poporului român, Biserica le-a receptat, le-a înbisericit și le-a conferit o funcție liturgică. De aici decurge și valoarea lor biblică și teologică, pentru că majoritatea colindelor religioase sunt legate de fapte și întâmplări ce s-au petrecut în istoria biblică a Vechiului și Noului Testament.

Valoarea lor teologică este strâns legată în special de evenimentul Nașterii Domnului și în consecință subiectul acestora este legat fie de pruncul Iisus, fie de Fecioara Maria și bătrânul Iosif, fie de alte personaje care au participat la evenimentul biblic, precum păstorii, cei trei magi, îngerii din cer, fie de anumite locuri sau toposuri, precum: Bethleem, ieslea, staulul sau chiar de natura înconjurătoare animată de o serie întreagă de animale, fie de evenimente cosmice, precum steaua ce s-a arătat magilor. Un loc aparte în iconomia textului literar al colindelor îl ocupă regele Irod, dar și alte personaje precum Sfântul Petru sau Sfântul Apostol Andrei, ceea ce denotă vechimea și autenticitatea acestui gen poetico-muzical pe care îl numim colindă.

Patriarhul Daniel, vorbind despre teologia colindelor spune următoarele:

„În colinde se arată familiaritatea oamenilor cu Dumnezeu-Copilul, cu Pruncul Iisus, Cel ce este mititel înfășețel în scutec de bumbăcel. Aproximarea maximă a lui Dumnezeu de oameni, prin Întruparea Fiului veșnic, îi face pe aceștia să se apropie de Dumnezeu. În colinde se cântă taina lui Dumnezeu, care coboară din ceruri și vine pe pământ, se naște din Fecioară într-o peșteră, pentru că Dumnezeu dorește să sfințească și să mântuiască lumea din interiorul ei, cu acordul libertății ei.”²⁸

²⁸ DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Bucuria colindelor și unitatea noastră de credință* (Cuvânt rostit cu ocazia concertului de colinde „Răsăritul cel de Sus” al Patriarhiei Române, la Palatul Patriarhal, 17 Decembrie, 2017).

Din punct de vedere etnologic și muzicologic, colindele se împart în două mari categorii: laice și religioase. Cele laice pot fi legate de anumite îndeletniciri ale oamenilor, precum aratul și semănatul, dar și de anumite categorii de oameni precum: colinde pentru gospodar, flăcău, fată mare, logodiți, însurăței, văduvi, bătrâni, copii, ciobani, pescari, negustori iar în unele tradiții chiar colinde pentru cei morți.

Colindele religioase s-au impus în tradiția culturală a poporului român prin grija deosebită a Bisericii și prin urmare ele se regăsesc în toate provinciile românești, din Maramureș până în Dobrogea, din Banat până în Moldova și Bucovina, la sate și la orașe.

Ca și manieră de interpretare, colindele se cântă de regulă în grupuri, pe diferite categorii de vârstă, dar niciodată de către o singură persoană. Istoria Muzicii la români consemnează o serie de colecții, care cuprind colinde și cântece de stea culese și notate în notație muzicală de diferiți culegători, etnologi, compozitori sau simpli interpreți. Dintre autorii culegerilor de colinde amintim pe cei mai reprezentativi: Anton Pann, Theodor Burada, Tiberiu Brediceanu, Sabin Drăgoi, Gheorghe Cucu, George Breazu, Bela Bartok, Ioan Bocșa sau episcopul Macarie Drăgoi.

O bună parte a colindelor religioase au intrat în repertoriul unor formații corale de prestigiu în formă de prelucrare corală, pe două sau trei voci egale, pentru cor bărbătesc sau mixt. Prelucrarea și armonizarea acestor nestemate muzicale nu le-a diminuat câtuși de puțin valaorea și autenticitatea. În această formă au putut pătrunde mai ușor în casele oamenilor, în sălile de spectacol, în piețe publice sau chiar în locașurile de cult. În acest context vom prezenta în cele ce urmează rolul pe care l-a jucat Corul Național de Cameră *Madrigal* în promovarea colindelor românești, atât în țară cât și în străinătate.

III. Corul Național de Cameră Madrigal – o emblemă a culturii muzicale corale românești

Detalii biografice

Corul Național de Cameră *Madrigal* a luat ființă pe data de 11 aprilie 1963 și l-a avut ca fondator pe profesorul și compozitorul Marin Constantin, cel care a selectat un grup de studenți de la Conservatorul de Muzică „Ciprian Porumbescu” din București, iubitor de muzică de cameră, cu care va ieși în lume pentru a oferi iubitorilor de frumos un spectacol nemaîntâlnit până atunci în viața muzicală românească. În plină perioadă comunistă, dirijorul Marin Constantin a reușit imposibilul și anume să ofere oamenilor o muzică ce făcea parte dintr-o cultură veche a spiritualității românești de tradiție bizantină, spre mirarea și stupefacția așa zișilor propagandiști ai „societății comuniste multilateral dezvoltate”. Mulți critici muzicali, oameni de cultură, oameni ai Bisericii sau pur și simplu iubitori de muzică s-au întrebat atunci cum este posibil ca un cor de studenți, îndoctrinați ideologic să ofere în public o latură a creației muzicale religioase ce venea în contradicție flagrantă cu ideologia regimului totalitar. Ei bine, din clipa în care Marin Constantin a pornit spre întruparea acestui proiect a stabilit câteva principii de la care nu s-a abătut pe tot parcursul carierei sale de muzician. Aceste principii erau strâns legate de seriozitate, punctualitate, râvnă, precizie în intonație, pregnanță ritmică, frazare corectă, dicție clară, dezvoltarea continuă a muzicalității fiecărui component al formației, organizând în acest scop pregătire specială în domeniul tehnicii vocale, al citirii partiturilor și al omogenizării întregului ansamblu coral²⁹.

Ca tehnică interpretativă, Marin Constantin va pleda pentru emisia vocală a non-vibrato-ului, „asigurându-se astfel o puritate impresionantă a sonorităților, ca preocupare de-

²⁹ A se vedea pe larg: Viorel COSMA, *Corul Madrigal al Conservatorului*, s.n., București, 1971.

osebită pentru calitatea sunetului, pentru omogenizarea și topirea fiecărui glas în vocea generală a partidei și apoi, subordonarea partidelor respective planului general sonor pe care-l pretinde opera de artă interpretată”³⁰.

Marin Constantin (27 februarie 1925 – 1 ianuarie 2011) rămâne în cultura muzicală românească drept fondatorul Corului Madrigal, care, începând cu anul 2014 va purta numele *Corul Național de Cameră Madrigal – Marin Constantin*, ca o recunoștință veșnică pentru memoria celui care i-a dat viață, l-a gândit și l-a promovat în lumea întreagă.

Putem oare vorbi de „cultura Madrigal ?” Cu siguranță, da! Iată argumentele:

- Înainte de toate, Corul Madrigal este o instituție de cultură care promovează muzica corală pre-clasică, renescentistă, clasică și romantică la cel mai înalt nivel;
- Corul Madrigal a dus cultura corală românească în cele mai îndepărtate colțuri ale lumii, din Japonia în America, în aproape toată Europa, dar ce este demn de remarcat, în toate colțurile țării;
- Corul Madrigal a pus în valoare tradiția bizantină a muzicii românești, în formă monodică sau polifonică, de la primele creații românești de factură bizantină, precum Pripelele lui Filotei Monahul de la Cozia, până la compozițiile lui Evstatie Protopsaltul de la vestita Școală de muzică de la Putna sau ale lui Filotei sin Agăi Jipei, o muzică ce se cerea „tălmăcită, spre a nu răpi din farmecul autenticității de odinioară”, după spusele lui Viorel Cosma, ca apoi să parcurgă un repertoriu variat de lucrări reprezentative ale unor compozitori români din secolul XX, precum: Paul Constantinescu, Gheorghe Cucu, Gavriil Musicescu, Gheorghe Dima, Nicolae Lungu, Sigismund Toduță, Francisc Hubic, ș.a.;

³⁰ V. COSMA, *Corul Madrigal al Conservatorului*, pp. 6–7.

- Corul Madrigal a valorificat coral folclorul românesc, prelucrat cu mare artă de compozitori precum Tudor Jarda, Tiberiu Brediceanu, Constantin Arvinte, Cornelia Tăutu, Marțian Negrea, Darius Pop, Dorin Pop, Gheorghe Danga, ș.a.;
- Corul Madrigal a readus zâmbetul pe fețele românilor în plină perioadă comunistă prin interpretarea fie în concerte, fie audio a colindelor noastre românești. Într-o formă subversivă, aceste colinde au ajuns să fie ascultate pentru prima dată în Statele Unite ale Americii, ca apoi să se răspândească cu viteza luminii în toată lumea, dar mai ales în România; colindele armonizate și prelucrate polifonic de către compozitori ca: Emil Monția, Mihail Bârcă, Ioan Chirescu, Nicolae Lungu, Ion Borgovan, deveneau adevărate „șlagăre” interzise, dar strecurate pe nesimțite în sufletele și inimile românilor;
- Corul Madrigal a promovat și cultura muzicală gregoriană, care a stat de fapt la baza polifoniei renascentiste a lui Palestrina, Orlando di Lasso, Josquin des Pres, Monteverdi;
- Corul Madrigal a colaborat cu orchestre celebre din țară și străinătate, interpretând cantate, motete, misse ale marilor compozitori germani J. S. Bach, G. Fr. Händel, Amadeus Mozart sau L.v.Beethoven;
- Corul Madrigal a fost o veritabilă școală de interpretare corală, în care s-au format și desăvârșit muzical adevărați artiști ai artei corale. Marin Constantin și-a luat un strălucit doctorat la Conservatorul de Muzică „Ciprian Porumbescu” din București, cu o lucrare științifică privind Arta construcției și interpretării corale, despre care profesorul și dirijorul Ioan Golcea spunea:

„Marin Constantin a unit știința muzicală cu ideaticul devenirii și cu afectivitatea într-o rețetă alchimică, amestecând

substanțe sonore în retortele sufletului său și ale madrigaliștilor, oferindu-ne comori cu străluciri timbrale nemaiauzite. Ascultându-i opiniile din tratatul discografic *Arta construcției și interpretării corale* (1985), din numeroasele interviuri, te pătrunzi de un sentiment de smerenie pentru viziunile sale în universuri neștiute de noi”³¹.

- Marin Constantin primea și din partea prestigioasei instituții muzicale din capitala Transilvaniei, a Academiei de Muzica „Gheorghe Dima” din Cluj-Napoca și titlul de Doctor Honoris Causa.
- Putem vorbi de *cultura Madrigal* având ca alte argumente caracterizările, elogiile, opiniile unor personalități și critici muzicali la adresa Madrigalului:
- Dobrica Stefanovici (critic muzical din fosta Jugoslavie): „Madrigalul – o vioară Stradivarius în mâna lui Paganini”;
- Viorel Cosma (muzicolog):

„Muzicianul descoperise se pare în sfârșit *vioara* fermecată a maestrului din Cremona. Corul de cameră *Madrigal* mi-a prilejit satisfacții nebănuite. De aici înainte, biografia dirijorului se contopește cu existența corului Madrigal. Secretul perfecțiunii absolute nu este – așa cum poate își închipuie unii auditori din sală – rezultatul exclusiv al unei tehnici profesionale, ci al unei ideale fuziuni spirituale”;

- Ziarul *La dernier heure* (Belgia): „Există o admirabilă comuniune spirituală între dirijor și coriști. Fiecare interpretare, de un farmec particular, este o mică bijuterie cizelată cu artă”;
- Andre Marescotti (compozitor): „Corul Madrigal este unul dintre primele ansambluri de o asemenea perfecțiune pe care le-am auzit...Coruri de o asemenea

³¹ Ioan GOLCEA, *Marin Constantin – dirijor vizionar și cutezător, Cetățean de onoare al municipiului Focșani*.

valoare se pot număra pe degetele unei singure mâini în Europa”;

- Leopold Stokowski (dirijor): „Justețea intonației, frumusețea emisiei, echilibrul compartimentelor, elasticitatea și sensibilitatea – iată ceea ce dă strălucire acestei formații. Cât trăiește, omul își dă seama că nu există perfecțiune. Ei, bine! Ascultând corul de cameră *Madrigal*, am avut senzația certă a perfecțiunii”.

Putem vorbi de *cultura Madrigal* și prin prisma concertelor susținute de-a lungul timpului: peste 4500 de concerte susținute pe 4 continente, 60 de CD-uri, dar și prin prisma numărărilor premii, distincții și diplome obținute la cele mai prestigioase festivaluri de muzică din lume. A primit din partea Președinției României Ordinul „Meritul Cultural” în Grad de Comandor, a primit titlul de Ambasador al Libertății, Speranței și Păcii la Palatul Națiunilor Unite, precum și titlul de „Goodwill Ambassador UNESCO.

Actualmente, Corul „Madrigal” are ca dirijor principal pe Anna Ungureanu, care ocupă și funcția de Director Artistic și Dirijor Principal al Programului Național „Cantus Mundi”, inițiat de dirijorul Ion Marin, fiul lui Marin Constantin. Ion Marin a devenit și Director de Onoare al Corului Național de Cameră „Madrigal – Marin Constantin”, personalitate muzicală de primă mărime, unul dintre puținii dirijori care au atins celebritatea la nivel mondial, fiind dirijorul mai multor orchestre de prestigiu, precum: *Berliner Philharmoniker*, *Leipzig Gewandhaus*, *London Symphony Orchestra*, *Staskapelle Dresden*, *Bayerischer Rundkunft*, *Orchestra del Santa Cecilia*, *St.Petersburg Philharmonic*, *Budapest Festival orchestra*. Dirijează frecvent în Japonia, la *Tokyo Metropolitan Orchestra*.

Cu acest suport managerial, artistic și uman, Corul Madrigal a rămas la fel de prestigios și duce pe mai departe în lume valoarea artei corale românești.

Sintetizând ideile principale ale celor trei compartimente ale studiului, privind muzica bisericească din spațiul românesc, colindele și cultura corului Madrigal, putem afirma cu toată convingerea că în cultura muzicală românească există o unitate desăvârșită între religios, profan sau laic și interpretativ. Cultura muzicală de tradiție bizantină din spațiul românesc nu este cu nimic mai prejos decât alte culturi muzicale religioase europene, ci dimpotrivă, în ciuda faptului că la noi nu au existat școli speciale de învățământ în sensul propriu al cuvântului, Biserica, prin așezămintele monahale de tradiție a promovat și cultivat o cultură muzicală de cea mai înaltă calitate.

Colinda, creație a poporului, a făcut dintotdeauna parte din spiritualitatea acestuia și a promovat valori morale, estetice, artistice și muzicale care au conferit identitate și perenitate națiunii române. Acceptarea ei de către Biserică a reprezentat un act de cultură, pe care formații corale de talia Madrigalului l-a pus în valoare în cel mai înalt grad posibil.

Muzica bisericească, colinda și Corul Madrigal reprezintă repere nepieritoare ale culturii și spiritualității românești.

Investigarea materialelor picturale la icoana pe sticlă a Maicii Domnului cu Apostolii de la Mânăstirea Nicula

CONSTANTIN MĂRUȚOIU,
IOAN BRATU,
MONAH SILUAN,
VICTOR-CONSTANTIN MĂRUȚOIU

Abstract: One of the most important questions in the study of the glass ancient icons, especially in terms of Nicula glass icon, is the nature of the pigments used in the peasants painters workshops from that area. Physico-chemical analysis provides useful information to define the palette of pigments used in painting the icons on the local and regional areas, as well as the preparation techniques of the colors and the way they were applied to. In addition, the study of the pigments origin allows us to discover the communication lines and the trade while the comparison of materials, pigments and techniques used by the artists in the color application provides information about the period when the icons were made, about the social status of the painter and about the owner of the icons.

Keywords: Nicula, glass icon, pigments, materials, analysis, peasants painters.

UNA DIN CELE MAI IMPORTANTE întrebări din studiul de icoane vechi pe sticlă, în special în ceea ce privește icoana pe sticlă de la Nicula, este natura pigmentilor utilizați în atelierele pictorilor țărani din această zonă. Ana-

lizele fizico-chimice oferă informații utile pentru definirea gamei de pigmenți utilizați la pictarea icoanelor pe zone locale și regionale, precum și tehnicile de pregătire a culorilor și de aplicare a acestora. În plus, studiul de proveniență a pigmenților permite descoperirea liniilor de comunicații și de schimb de comerț, iar comparația între materialele, pigmenți și tehnicile utilizate de către artiști în aplicarea culorilor furnizează informații cu privire la perioada când au fost realizate icoanele, satutul social al pictorului și al proprietarului icoanelor.

Pentru realizarea icoanelor pe sticlă, iconarii foloseau diferite șabloane pentru a păstra o linie coerentă în viziunea realizării modelului dorit. Viziunea unei erminii nu era posibilă decât prin prisma formării de modele care să devină specifice unei zone aparte. Culorile folosite sunt: roșu, albastru, verde, alb, negru, gri, bej, sienă și bej. Desenul era efectuat cu negru de fum. Tonurile culorilor erau preparate din diferiți coloranți terari și oxizi metalici. Utilizarea foiței de aur era preponderentă în icoanele pe sticlă.

Icoana, (gr. εικον = chip, reprezentare) „este în mod necesar proprie însăși esenței creștinismului de la întemeierea lui, deoarece creștinismul este revelația, dată de Dumnezeu-Om, nu numai a Cuvântului lui Dumnezeu, ci și a Chipului lui Dumnezeu”¹. O tehnică aparte a iconografiei creștine este reprezentată de pictura pe sticlă. Astfel, această tehnică a folosirii sticlei ca și plan al picturii creștine, prezintă o particularitate deosebită, fiind specifică mediului european și cu precădere celui transilvănean. În acest sens pictura pe sticlă cu caracter sacru, anume folosind ca tematicăa operei redate elementele creștine, se descoperă ca fiind o unicătate în Transilvania.

Deși tehnica de pictură pe sticlă, folosind diferite simboluri sau modele mitice, dăinuie din perioada „penultimului

¹ Leonid Alexandrovič USPENSKIJ, Vladimir LOSSKY, *Călăuziri în lumea icoanei*, trad. Anca Popescu et alii, Sophia, București, 2003, p. 31.

secol înaintea erei noastre, răspândirea ei mai largă fiind atestată de arta elenistică”². Sticla este privită ca fiind un instrument care „îndeplinește astfel dubla funcție de suport și de strat protector al picturii”³.

Spectroscopia în infraroșu cu transformată Fourier (FTIR) este o tehnică importantă, care dă informații despre componentele unei picturi cum ar fi: pigmenții anorganici sau organici, materialul de umplere, lianții și vernisul. Un exemplu al folosirii spectroscopiei în infraroșu la identificarea unui pigment albastru este dat de compararea unui spectru pentru azurit și ultramarin. Azuritul prezintă legături distincte în regiunea $1600\text{--}1300\text{ cm}^{-1}$ datorită grupului carbonat (CO_3^{2-}), în timp ce ultramarinul prezintă o legătură puternică în regiunea $1100\text{--}900\text{ cm}^{-1}$, datorită grupărilor Si-O-Si și Si-O-Al. Pigmenții organici prezintă un spectru în infraroșu mult mai complex decât pigmenții anorganici. Trebuie avut în vedere că astfel de pigmenți sunt mai predispuși să își schimbe structura datorită îmbătrânirii obiectului de artă. Este important de notat că îmbătrânirea poate cauza schimbări semnificative în structura IR la anumiți lianți. De exemplu, îmbătrânirea uleiului de in este un rezultat al oxidării trigliceridelor și diferența va fi observată în spectru. Înainte de îmbătrânire, uleiul prezintă benzi în spectru pentru legături C-H în regiunea $3000\text{--}2800\text{ cm}^{-1}$, o legătură C=O la 1746 cm^{-1} și o legătură C-H la 3010 , 1652 și 722 cm^{-1} . După o încălzire la 120°C pentru 24 de ore rezultanta spectrului în infraroșu a uleiului de in prezintă schimbări semnificative. Benzile în regiunea 3010 și 722 cm^{-1} dispar în timp ce apare o bandă nouă la 970 cm^{-1} . Aceste schimbări indică o pierdere a unei legături duble cis și apariția unei legături duble trans. O bandă pentru gruparea carbonat apare la $1850\text{--}1600\text{ cm}^{-1}$

² Dumitru DANCU, *Icoanele pe sticlă din România*, Meridiane, București, 1998, p. 15.

³ Juliana FABRITIUS-DANCU, Dumitru DANCU, *Pictura țărănească pe sticlă*, Meridiane, București, 1975, p. 9.

și o bandă pentru gruparea O-H la $3600\text{--}3000\text{ cm}^{-1}$ datorită produșilor de oxidare formați⁴.

Icoana pe sticlă Maica Domnului cu Apostolii (fig.1) din colecția Mănăstirii Nicula datează de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea și a fost inspirată după o icoană pe lemn, de tipul icoanelor împărătești. În centrul compoziției, înscrisă într-un dreptunghi, Maica Domnului este redată bust, cu mâna dreaptă ține Pruncul iar în mâna stângă un sceptru înflorat („simbol al fecioriei”⁵). De jur-împrejur sunt reprezentați cei 12 apostoli înscriși în medalioane; fiecare poartă câte un rotulus cu înscris, probabil numele fiecăruia – în icoana luată model, dar aici ilizibile. Maica Domnului poartă veșmânt roșu cu maforion și mânecute verde-oliv. Pruncul Sfânt poartă, pe dedesubt chiton alb, iar pe deasupra himation verde-oliv la mâneci și maro în partea de jos; în mâna dreaptă ține globul iar cu stânga binecuvântează (indiciu că izvodul a fost copiat inversat). Ca fundal predomină albul și albastru. Câteva umbre de albastru-gri aplicate circular, pe fondul alb dintre medalioanele apostolilor și ramă, sugerează norii cerului. Foița aurie a fost aplicată la aureole,



**Fig 1. Icoana Maica Domnului
cu Apostolii**

⁴ Barbara STUART, *Analytical techniques in materials conservation*, John Wiley & Sons, Chichester, England; Hoboken, NJ, 2007, p. 110.

⁵ Simona Teodora ROȘCA, *Icoana pe sticlă din Transilvania: sec. XVIII-XX, Tradiții Clujene*, Cluj-Napoca, 2010.

în partea superioară a dreptungiului ce delimitează bustul Fecioarei și la floarea din capătul sceptorului. Cromatica utilizată: alb, roșu, albastru, verde, maro, violet, negru și auriu.

Partea experimentală

Probele din pigmenții prezenți pe icoana din fig. 1 au fost prelevate pentru a fi analizate prin spectroscopie FTIR. Măsurătorile au fost efectuate cu un spectrometru FTIR JASCO 6100 cu o rezoluție de 4 cm^{-1} în domeniul $4000\text{--}400\text{ cm}^{-1}$, utilizând tehnica pastilării în KBr.

Rezultate și discuții

Fig. 2. prezintă spectrele FTIR suprapuse (domeniul spectral $4000\text{--}400\text{ cm}^{-1}$) ale probelor de pigment prelevate de pe icoana din fig. 1.

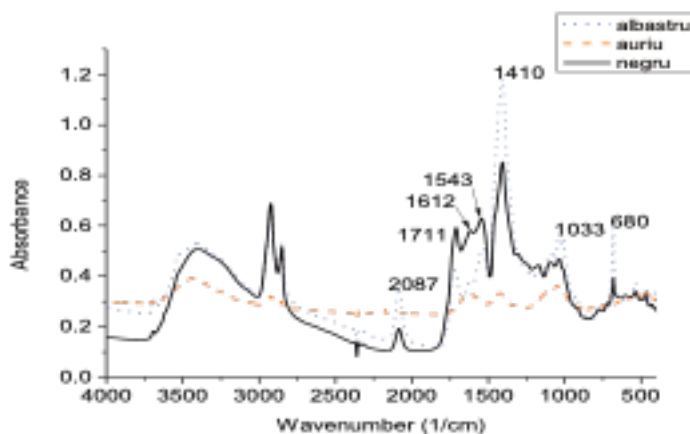


Fig. 2. Spectrele FTIR ale pigmenților prelevați de pe icoana Maica Domnului cu Profeții, domeniul spectral $4000\text{--}400\text{ cm}^{-1}$

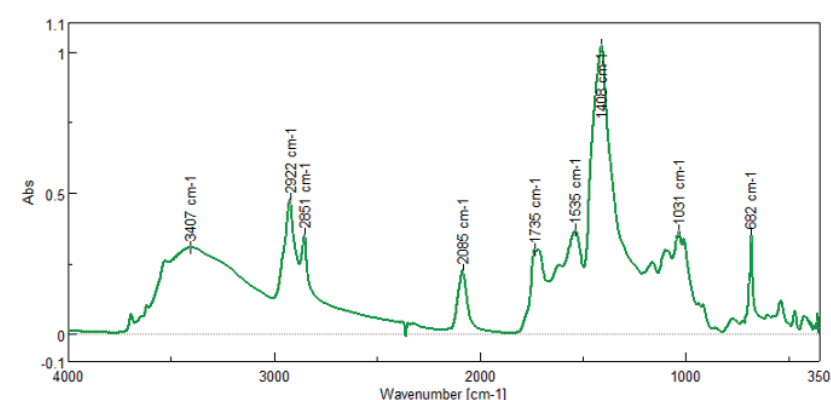


Fig. 3. Spectrul FTIR al pigmentului albastru

Analiza detaliată, pe fiecare probă ce conține albastrul ca și component majoritar, este prezentată în continuare. Proba de pigment albastru (fig. 3) conține: albastru de Prusia (banda CN de la 2085 cm⁻¹), carbonat (1408 și 682 cm⁻¹); gălbenuș de ou (2922 și 2851 cm⁻¹, alifatic). Pigmentul albastru este diluat cu carbonat de Ca, iar liantul utilizat este gălbenușul de ou.

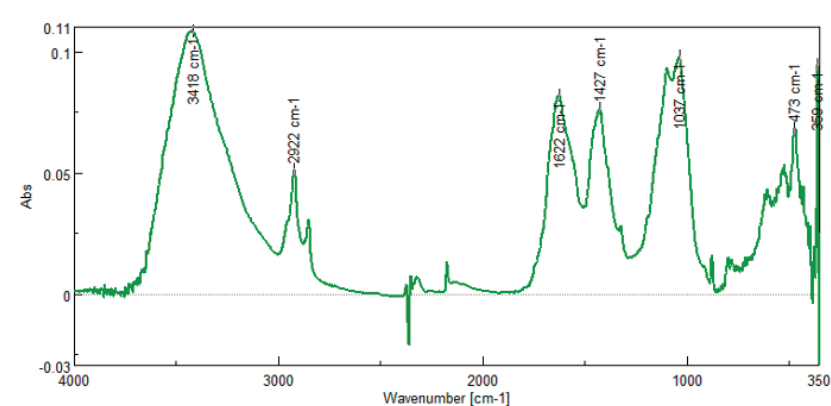


Fig. 4. Spectrul FTIR al pigmentului auriu

Proba de pigment auriu (fig.4) conține: OH, alifatic, C=O (1622 cm⁻¹), carbonat (1427 cm⁻¹), (Si-O, 1037 și 473 cm⁻¹). Deci, pigmentul auriu este auripigmentul care, pe lângă

As_2S_3 mai conține silicat și carbonat din minereul respectiv. În probă se mai găsește liantul – gălbenuș de ou.

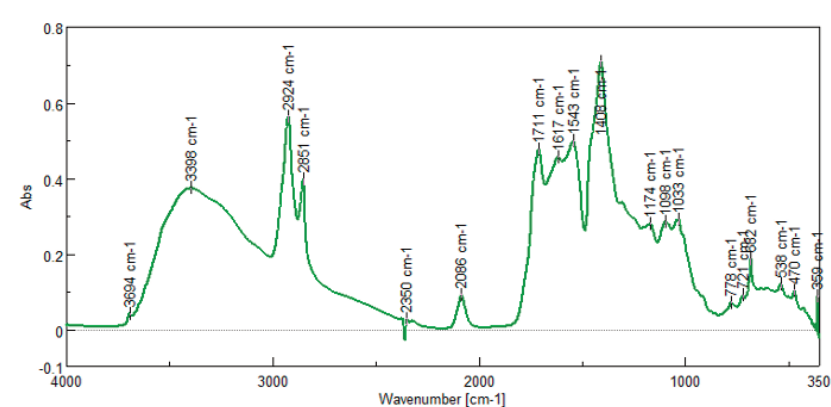


Fig. 5. Spectrul FTIR al pigmentului negru

Proba de pigment negru (fig. 5) conține: OH liber (3691 cm^{-1}), OH...O (3398 cm^{-1}), grupări CH_2 (2924 și 2851 cm^{-1}) albastru de Prusia (CN, 2086 cm^{-1}), carbonat (1408 și 682 cm^{-1}), Si-O (1098, 1033 și 470 cm^{-1}).

Prin analizarea benzilor de absorbție se poate concluziona că pigmentul acesta este un amestec de albastru de Prusia, carbonat de Ca și negru de bitum.

Concluzii

Prin identificarea pigmentului auriu care este auripigmentul, se poate confirma vechimea acestei icoane că datează de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, deoarece acest pigment a fost înlocuit la jumătatea sec. XIX-lea cu alți pigmenți galbeni deoarece acesta era toxic. Restul materialelor picturale sunt cele obișnuite în realizarea picturilor icoanelor pe sticlă de la Nicula.

Memorialul liturgic între tainic și real

MIRCEA OROS

Abstract: In the present work we do not propose a detailed description of the history of the Holy Liturgy, but to emphasize the fact that the liturgical mystery found various forms of expression in the worship of the Church. The Liturgical mystery has its roots deep thrust in the early Christianity and it was from the beginning outlined on the bipolarity: seen – unseen, created – uncreated, immanent – transcendent, sensible – intelligible. The visible reality of the Liturgy is a unique symbiosis between the worship celebration, the architectural scenery and the mystagogical explanation. The current liturgical rite is the quintessence of the whole spirituality, the deepening and continuous updating of the content of infinite Revelation, the privileged expression of Church Tradition. The liturgical mystery celebration, the continuous updating of the sacramental presence of Christ founds a privileged *topos* of manifestation in the Church: The man is helped, in the notification of the mysterious work of grace, in his ascent to God, by the church architecture and by the art iconography. The way in which the grace work mysteriously in the worship, the update way of Christ's presence, the way the faithful partake the Body and the Blood of Christ, are all the *invisible* valences of the liturgical mystery.

Keywords: Holy Liturgy, mystery, Proskomedia, Incarnation, Eucharistic Prayer.

SFÂNTA LITURGHIE – EXPRESIA DEPLINĂ a iubirii dumnezeiești, sinteza întregii tensiuni a creației spre Creator, dar și a revărsării milostivirii Lui spre noi, reprezintă, în esență, nu altceva decât spațiul privilegiat al prezenței li-

turgic-sacramentale a Domnului. Sfânta Liturghie este unica teofanie, este cerul pe pământ, bucuria creației față de Creator, transfigurarea întregului cosmos prin om, arvuna vieții viitoare, icoana împărăției cerurilor. Rugăciune a comunității, actualizare a Jertfei Mântuitorului, reprezentare simbolică a întregii iconomii a mântuirii, celebrarea liturgică juxtapune într-o singură imagine prezentul, trecutul și viitorul, vizibilul cu invizibilul, reliefând într-un mod unic diversitatea armonică a planului divin de îndumnezeire a omului¹. Memorialul liturgic este anamneză epifanică, căci în Sfânta Liturghie credinciosul participă la dimensiunea profetică a cuvântului care aduce teofania, parusia, prezența reală a Domnului între noi². Acesta este specificul cultului ortodox: realismul religios, care nu conține doar anamneza evenimentelor evanghelice și ecleziale în reprezentări simbolice sau figuri estetice, ci chiar împlinirea lor, actualizarea lor continuă: „Viața Bisericii prin Sfânta Liturghie reprezintă întruparea Domnului realizată tainic, misterios: Mântuitorul este real prezent între noi și ne face părtași la toate actele Sale mântuitoare³, care, pe de o parte, exprimă, iar pe de altă parte, învăluie o realitate spirituală⁴. Hristos Domnul,

¹ René BORNERT, *Les Commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle ...*, Institut Français d'Etudes Byzantines, Paris, 1966, p. 36.

² Paul EVDOKIMOV, *La prière de l'Église d'Orient*, trad. Olivier Clément, Desclée de Brouwer, Paris, 1985, p. 15.

³ Sergej N BULGAKOV, *L'orthodoxie essai sur la doctrine de l'Eglise*, Age d'Homme, Lausanne, 1980, p. 116.

⁴ Bogăția inexprimabilă de sensuri a acestei noțiuni vine din raportarea ei la întreaga iconomie a mântuirii. Taina cea din veac ascunsă, misterul cel mare al unirii omului cu Dumnezeu devine văzut și se realizează prin Iisus Hristos. Dar chiar văzut, cunoscut, Misterul rămâne în parte ascuns, necircumscris, accesibil doar celor inițiați, prin credință. Despre sensurile acestui termen în Sf. Scriptură și în tradiția patristică a se vedea la: Aime SOLTGNAC, „Mysteire”, în: *Dictionnaire de spiritualité*, Beauchesne, Paris, 1980. O introducere, o mystagogie (o inițiere) în înțelegerea misterului, așa cum a fost ea surprinsă în teologia patristică

Cel răstignit, înviat și înălțat este Misterul primordial, Misterul prin excelență, unind în sine pe Dumnezeu și pe om, văzutul cu nevăzutul, creatul cu necreatul. Această Persoană divino-umană se extinde prin lucrarea Sf. Duh în umanitate și ne face părtași de viața dumnezeiască de care este plina umanitatea Sa.

Dacă în timpul vieții pământești, Mântuitorul a fost în chip tainic prezent între noi: văzutul l-a arătat, dar l-a și învăluit pe Cel nevăzut, acum, după Cincizecime, noi nu ne mai putem atinge trupește de Hristos, ci tot tainic, misterios, Hristos pnevmatizat se atinge de trupul nostru prin materia văzută cu care este omul în contact. Hristos pătrunde cu Trupul Său, cu energiile Trupului Său preacurat în trupul nostru, prin materiile folosite în Sfintele Taine ca să pună în trupul nostru începutul sfințirii. Materia, văzutul nu e doar un simbol, separat de har, care ocazionează lucrarea harului, ci ea este plină de putere dumnezeiască⁵. Nu materia, nici actele nu constituie Taina, misterul sacramental, ci întâlnirea în credință, a două subiecte în ambianța Bisericii. Dumnezeu și omul se întâlnesc în și prin prezența sacramentală a Dumnezeu-Omului; întâlnirea aceasta este configuratoare și prin Sfântul Duh în Biserica îndumnezeitoare. Actele personale ale Fiului lui Dumnezeu întrupat: jertfa, învierea, înălțarea, sunt acum realități veșnic actuale, la care participă credincioșii prin încorporare sacramentală și apoi ascetică în Trupul lui Hristos. Astfel, Biserica este mediul comunitar-uman în și prin care El și-a ridicat firea omenească asumată⁶.

Aceasta este Taina cea mare a creștinismului: Dumnezeu între oameni, Dumnezeu nevăzut, prezent tainic, misterios, sacramental sub chipul materiei văzute. Acum, în locul pre-

încearcă R. BORNERT, *Les Commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIe au Xe siècle ...*, pp. 47–81.

⁵ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă: pentru Institututele teologice*, vol. III, EIBMBOR, București, 1978, p. 21.

⁶ D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, p. 274.

zenței văzute a pășit prezența spirituală, prin credință și Taine, prezență care însă nu e mai slabă, ci mai intensă, pentru că se întemeiază cu totul pe Sfântul Duh⁷. Sf. Liturghie, celebrarea cultică a misterului creștin, a tainei întâlnirii omului cu Dumnezeu, este pentru tradiția bizantină memorial al unui eveniment trecut, imagine a unei Realități prezente și anunțarea împlinirii eshatologice. Misterul cultic (Kultmysterium), ca actualizare continuă a prezenței lui Hristos, se inserează astfel în cadrul vast al întregii iconomii a mântuirii, pe care o și iconizează și ale cărui împliniri eficiente o reprezintă.

Misterul liturgic⁸ își are rădăcinile adânc înfipite în creștinismul primar și s-a conturat de la bun început pe bipolaritatea: văzut-nevăzut, creat-necreat, imanent-transcendent, sensibil-inteligibil. O încercare de a surprinde valențele misterului cultic în Synaxa euharistică, presupune, pe de o parte, o analiză asupra realității văzute din Sfânta Liturghie, iar pe de altă parte, mai apoi, o „mystagogie”, o introducere în desfășurarea și manifestarea Tainicului liturgic.

Realitatea văzută a Sfintei Liturghii este o unică simbioză între celebrarea cultică, cadrul arhitectural și explicarea mistagogică⁹. Este ceea ce Hans J. Schultz numea *Symbolgestalt* sau *Erscheinungsbild* ale Sfintei Liturghii¹⁰. Impactul cu această unică realitate văzută fascinează delegația trimisă la Constantinopol în 987 de prințul Vladimir pentru a admira ritului bizantin:

„Noi nu am știut dacă eram pe pământ sau în cer. Pe pământ nu *este* o așa frumusețe și splendoare și noi suntem acum în

⁷ Odo Johannes CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, Pustet, Regensburg, 1935, pp. 29–30.

⁸ A se vedea la Petre VINTILESCU, *Misterul liturgic*, București, 1929.

⁹ Robert F. TAFT, *The byzantine rite - a short history*, Collegeville, Minnesota, 1992, p. 18.

¹⁰ Hans-Joachim SCHULZ, *Die byzantinische Liturgie: Glaubenszeugnis und Symbolgestalt*, Freiburg im Breisgau, 1965, p. 35.

imposibilitatea de a o descrie. Știm doar atât: că acolo Dumnezeu locuiește între oameni și cultul lor este mai frumos decât al altor neamuri. Nu putem uita acea frumusețe”¹¹.

Fiecare element component al acestei realități văzute, palpabile, cu care intră omul în contact: cultul, arhitectura, iconografia, arta imnografică, inițierea mistagogică, devin transparente și au un rol deosebit în crearea ambianței în care este celebrat misterul liturgic. Rânduiala Sf. Liturghii, alcătuită din ectenii, rugăciuni de laudă, mulțumire și cerere, cântări, lecturi biblice, acte și ceremonii se desfășoară după un Tipic bine stabilit, într-o ordine și armonie desăvârșită. Ritualul liturgic actual este chintesența întregii spiritualități, aprofundarea și actualizarea continuă a conținutului infinit al Revelației, expresia privilegiată a Tradiției bisericești¹².

El este o operă comună a întregii Biserici, o dezvoltare și o însușire prin viață a conținutului Tradiției apostolice în plenitudinea ei. Elementele acestei Tradiții primare se dezvoltă în forme complexe pentru a exprima mai bine și mai adecvat în fiecare epocă infinitul ei conținut. R. Taft distinge cinci faze istorice în dezvoltarea Liturghiei¹³. O primă etapă este cea a epocii paleo-bizantine sau pre-constantiniană, epocă despre a cărei Liturghie nu se știe prea multe date; celebrarea euharistică era cea a epocii primare în forma ei simplă, arhaică; nu se poate vorbi încă de riturile liturgice.

¹¹ NESTOR, *The Russian Primary chronicle*, trad. Samuel Hazzard Cross, Harvard University Press, Cambridge, 1930, pp. 110–111.

¹² Dumitru STĂNILOAE, „Caracterul permanent și mobil al Tradiției”, în: *Studii Teologice*, XXV, 3–4 (1973), p. 156.

¹³ R.F. TAFT, *The byzantine rite - a short history*, pp. 18–21.; a se vedea, de asemenea, referitor la această temă: Miguel ARRANZ, „Les grandes etapes de la Liturgie Byzantine: Palestine- Byzance-Russie. Essai d’opere historique in Liturgie de L’église parti culiere, liturgie de L’église universelle”, în: *BELS*, 7 (1976), pp. 43–72.; Johannes BETZ, „Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter.”, pp. 28–105.

Vremea lui Justinian (527-565) și a urmașilor săi este epoca de formare a fastului bizantin; se creează un sistem de formulare liturgice, impunându-se de obicei folosirea ritualului cultic al metropolei; controversele hristologice determină și ele precizarea și îmbogățirea ritualului (imnul Unule Născut). Epoca obscură de la 610 la 850, epoca iconoclastă în care se menține și se consolidează ritualul liturgic al „marii Biserici din Constantinopol”: apare Tipiconul constantinopolitan; Epoca studită de la 800 la 1204, epoca victoriei Ortodoxiei asupra iconoclasmului, a creșterii influenței monastice în viața bisericească și a reformei liturgice. În ceea ce privește cultul, perioada a fost determinată de sinteza studită: ritualul monastic codificat prin Tipiconul studit înlocuiește Tipiconul constantinopolitan.

Epoca sintezei neo-savaitice este epoca în care treptat și definitiv a fost desăvârșită reforma studită: ritualul studit ajunge normativ și se impune pretutindeni odată cu răspândirea isihasmului. În studiul de față nu ne propunem o descriere amănunțită a istoriei Sf. Liturghii, ci doar a sublinia faptul că misterul liturgic a găsit diferite forme de expresie în viața cultică a Bisericii. Nucleul Liturghiei primare s-a păstrat, iar dezvoltarea ulterioară a cultului nu este decât îmbogățirea și actualizarea variată a acestuia în forme adaptate fiecărei epoci istorice. Cultul ortodox este mediul de manifestare a Prezenței sacramentale și de atragere a creștinilor la comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii.

„În Ortodoxie, cultul este în mod principal mediul de trăire al lucrărilor Sf. Duh de către credincioși... în cultul Bisericii Răsăritului Dumnezeu e simțit ca fiind real prezent și lucrând în mod diferit, potrivit cu trebuințele fiecăruia, angajând un dialog viu, real și conștient cu fiecare în parte”¹⁴.

¹⁴ Dumitru STĂNILAOE, „Cultul Bisericii Ortodoxe, mediu al lucrărilor Sfântului Duh asupra credincioșilor”, în: *Ortodoxia*, XXXIII, 1 (1981), pp. 6-7.

În acest dialog viu, omul este atras nu doar prin cult, ci și prin întreaga ambianță eclezială. Locașul bisericesc este „cerul pe pământ”, este centrul liturgic al creației¹⁵, este locul central unde se săvârșește și de unde se răspândește peste întreaga creație puterea mântuitoare a lui Hristos prin. Sf. Duh. Biserica, locaș sfințit și sfințitor, nu e doar o „casă de rugăciune”, ci este „casa Domnului” în care omul se unește cu Dumnezeu în cadrele vaste, unice și armonioase ale comunității eclesiale. Atotputernicul nu ascultă numai din cerul îndepărtat rugăciunile credincioșilor, ci Se oferă pe Sine din iubire spre împărtășire pentru a ne atrage prin comuniune cu Sine la starea Sa de jertfă în fața Tatălui. Celebrarea Misterului liturgic, actualizarea continuă a prezenței sacramentale a lui Hristos găsește în locașul bisericesc un „*topos*” privilegiat de manifestare:

„Biserica este casă dumnezeiască, unde se săvârșește jertfa vie, tainică în cele dinlăuntru ale sfintelor, și sfânta peșteră unde e mormântul și masa de suflet hrănitoare și de viață dătătoare ... este cerul pe pământ în care locuiește Dumnezeu cel ceresc.... este Templul lui Dumnezeu, casă a rugăciunii, mireasă a lui Hristos”¹⁶.

În sesizarea lucrării tainice a harului, în întâlnirea, în urcușul spre Dumnezeu, omul este ajutat prin arhitectura locașului bisericesc și prin arta iconografică.

„În Sfânta Sofia totul se ordonează în jurul unei axe centrale, încoronată de majestatea unei cupole și exprimă frumusețea într-un mod mai esoteric (mai lăuntric), venind dintr-o adâncime tainică și dintr-o înălțime nelimitată, care coborând peste om îl umple de o pace transcendentă.... Prin liniile ei, cupola traduce mișcarea coborâtore a iubirii dumnezeiești; sfericitatea ei reunește pe toți oamenii în Synaxa, în trupul lui Hristos.

¹⁵ Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate si comuniune în Liturgia ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 27.

¹⁶ D. STĂNILOAE, *Spiritualitate si comuniune în Liturgia ortodoxă*, p. 35.

Sub cupolă noi ne simțim protejați, scăpați de angoasa pascaliană a spațiilor infinite”¹⁷.

Dumnezeu, Care ne privește și ne îmbrățișează din cupolă, este deasupra tuturor, dar le cuprinde pe toate și se află între noi cu iubire personală:

„E aproape de toate, este prezent tainic pe Sf. Masă, și totuși mai presus de toate. E familiar și infinit în taina Lui. E taina care ne înconjoară și ne susține..... Nu- L bănuim că ar fi undeva, ci îi simțim îmbrățișarea aici. E Taina văzută și simțită, e Taina care vedem cum ne susține, nu o Taină bănuită. E Taina iubită, nu Taina temută”¹⁸.

Misterul nevăzutei prezențe a lui Hristos luminează și descoperă toate în biserică. Icoanele, cultul, arhitectura, toate alcătuiesc o unica teofanie: ele nu sunt chipuri de privit, ci forma de exprimare a prezențe mântuitoare a Domnului celui răstignit și înviat. În cadrul Sfintei Liturghii întâlnirea tainică cu persoanele reprezentate în icoane este o pregătire spre întâlnirea cu Hristos în Taina Sf. Euharistii. Dacă Liturghia este celebrare tainică a venirii Domnului printre noi și înaintare cu Hristos, Care ne conduce prin faptele Sale mântuitoare, până la prefacerea pâinii și vinului în Trupul și Sângele Lui și la împărtășirea de ele, atunci El și faptele Lui trebuie să domine spațiul principal al locașului bisericesc:

„Icoana conduce prin privirea ei cu credință la vedere; prin simțuri la contemplarea spirituală și la întâlnirea tainică cu sfintei persoane și cu faptele mântuitoare reprezentate în ea... Aceasta presupune că întâlnirea harică cu cel reprezentat nu este o simplă opinie subiectivă, ci bazată pe o prezență obiectivă a celui reprezentat în chip”¹⁹.

¹⁷ Paul EVDOKIMOV, *L'art de l'icône ; theologie de la beauté*, Desclée de Brouwer, Paris, 1970, p. 125.

¹⁸ D. STĂNILĂ, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 40.

¹⁹ H.-J. SCHULZ, *Die byzantinische Liturgie*, p. 96.

Icoana este un alt mod de prezență al lui Hristos în ambianța eclesială, prezența arătată plenar în celebrarea Sfintei Liturghii. Hristos Domnul, prezent tainic, misterios printre noi, vrea ca fața Sa pe care a asumat-o să continue a fi cu noi prin icoană deoarece vrea ca fața Lui însăși să ne vorbească despre prezența lui reală nevăzută²⁰. Icoanele intensifică întâlnirea credincioșilor cu Hristos și pun în relief o semnificație largită a evenimentelor mântuitoare. Aceste câteva elemente „văzute” prezente în celebrarea liturgică au menirea de a reliefa dubla funcție a misterului cultic: aceea de a descoperi prin intermediul vizibilului (prin simbol), invizibilul, dar și aceea de a ascunde sub voalul sensibilului o Realitate vie, transcendentă, accesibilă doar prin credință.

Modul lucrării tainice a harului în cult, modul actualizării prezenței lui Hristos, modul împărtășirii credincioșilor din Trupul și Sângele lui Hristos, toate acestea reprezintă valențele laturii „nevăzute” a misterului liturgic. Cum este prezent Hristos sacramental? Cum crește prezența Sa pe tot parcursul Sf. Liturghii? Cum se actualizează nesângeros jertfa de pe cruce? - toate acestea sunt taine, care ies din sfera raționalului și nu sunt accesibile înțelegerii umane decât prin credință. Hristos Domnul a dorit să ne dăruiască darurile Sale, harul Său, într-un mod accesibil nouă și de aceea a instituit Sfintele Taine, și El a lăsat astfel ca prezența Sa printre oameni, după Cincizecime, să fie vie, reală, personală, obiectivă prin „văzut” și accesibilă prin credință, prezență atât de variată și atât de adaptată necesităților sufletului uman²¹.

²⁰ Olivier CLÉMENT, *Le visage intérieur*, Stock/Monde ouvert, Paris, 1978, p. 46.

²¹ D. STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, pp. 81–106., distinge mai multe moduri de prezență a lui Hristos în cult: a). în Jertfa Euharistică; în celelalte Taine, c). în ierurgii și alte slujbe bisericești (Laude) în rugăciunile și binecuvântările preotului; d). în cuvântul Sf. Scripturi citit în Biserică; e). în cuvântul de propovăduite al preotului; f). în rugăciunile rostite și cântate de credincioși în cadrul cultului. A se

Prezența lui Hristos nu începe în Sf. Liturghie doar din momentul prefacerii pâinii și vinului în Trupul și Sângele Lui. Din acest moment începe o prezență a Lui ca a Celui ce se unește cu noi după ce și-a terminat lucrarea Sa mântuitoare și se află de-a dreapta Tatălui, cu Trupul Său, deplin pnevmatizat, plin de putere dumnezeiască. Dar până la această unire El ne face oarecum contemporani cu Sine în drumul Său împlinit pe pământ, sau se face, oarecum, contemporan cu noi în acest drum străbătut de El. Această împreună călătorie cu noi are în ea o anumită tainică realitate²².

Aceasta este ideea cea mare a școlii din Antiohia: Sf. Liturghie este actualizare a prezenței lui Hristos, dar și „icoană”, „chip”, imagine a întregii iconomii a mântuirii. Nicolae Cabasila afirmă că rugăciunile, cântările, citirile pe de o parte ne sfințesc prin puterea ce o au, prin mijlocirea harului, pe de altă parte ele ne sfințesc „și prin aceea că în ele noi vedem cu închipuirea pe Hristos, lucrarea și patimile Lui pentru noi... atât în cântări cât și în citiri și în întreg ritualul liturgic este simbolizată întreaga lucrare izbăvitoare a Mântuitorului”²³. După ce Hristos a împlinit iconomia cea

vedea, de asemenea, la Petre VINTILESCU, „Sfânta împărtășanie în spiritualitatea creștină; Deasa sau rara împărtășanie?”, în: *Studii Teologice*, V, 5–6 (1993), pp. 385–386. și la Ioan ICĂ, „Modurile prezenței personale a lui Hristos și a împărtășirii de El în Sf. Liturghie și spiritualitatea ortodoxă”, în: *Persoană și comuniune: prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Ioan I ICĂ (ed.), Editura și Tiparul Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, Sibiu, 1993.

²² D. STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 111.

²³ Nicolae CABASILĂ, *Tâlcuirea Sfintei Liturghii*, trad. Ene Braniște, EIBMBOR, București, 1989, p. 28. Un excelent comentariu al acestei lucrări se găsește tot la Ene BRANIȘTE, *Explicarea Sf. Liturghii după Nicolae Cabasila*, București, 1943.; H.I. Schultz vorbind despre caracterul acesta iconic (Bildcharakter) al Sf. Liturghii arată că: „*Theoria (contemplarea) descoperă în Liturghie opera de mântuire sub reprezentare sacramentală, dar această operă îndumnezeitoare real, ontologic, obiectiv dar și subiectiv prin contemplare vizuală, afectivă și intelectuală*”. H.-J. SCHULZ, *Die byzantinische Liturgie*, pp. 38–39.

dumnezeiască a mântuirii noastre, toate actele Sale îndumnezeitoare sunt concentrate în Persoana Sa. Prin amintirea lor, prin invocarea Persoanei, ele devin într-un anumit mod prezente simbolic în întreg ritualul. Proscomidia este, deci, nu numai o pregătire a darurilor ce vor fi prefăcute în jertfa lui Hristos, ci și o anumită pro-aducere sau pro-prezență a lui Hristos cel jertfit și înviat²⁴.

Dacă simpla rugăciune către Hristos ne pune într-un fel în legătură cu El, cu atât mai mult actele Proscomidiei, numită „chip” și „icoană” a lui Hristos. Astfel, Proscomidia, care se săvârșește de preot în afară de vederea comunității îl reprezintă în „icoană” pe Hristos înainte de ieșirea în lume, dar Îl reprezintă și pe Hristos Care își retrăiește nașterea și viața Sa retrasă în vederea actualizării între noi a Jertfei Sale. Actele trecutului Se concentrează în El, nu se pierd în timp, în Hristos cel etern este lucrător trecutul („iconizat” în ritual) prezentul (actualizat prin ritual) și viitorul (prefigurat prin tipuri și simboluri). În Sfânta Liturghie totul este prezent: în pregătirea Agnețului, ca și chip al lui Hristos, Care se naște și se răstignește nu se arată numai viața necunoscută a Domnului dinainte de ieșirea la propovăduire, adică nu ne indică doar această perioadă, ci se arată și caracterul actual al acestei perioade. Toată Sfânta Liturghie nu e numai o iconizare a faptelor mântuitoare ale lui Hristos din trecut, ci o prezență din ce în ce mai sporită, culminând în prefacere, a lui Hristos lucrător acum²⁵.

Preotul, Săvârșitorul văzut al Sf. Liturghii, simțind această sporire a prezenței lui Hristos se cutremură și se prosternează înaintea lui Dumnezeu înainte de a săvârși principalele acte liturgice. În acest gest avem expresia cea mai tranșantă a realismului liturgic: preotul arată că nu săvârșește numai un simbol gol de prezență a lui Hristos, ci

²⁴ D. STĂNILAE, *Spiritualitate si comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 112.

²⁵ D. STĂNILAE, *Spiritualitate si comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 113.

prin ceea ce va săvârși, prezența prin lucrare a lui Hristos va fi și mai accentuată²⁶. Proscomidia nu este doar o simplă pregătire a materiei de jertfă, ci o anticipare și o pregătire a Jertfei de sine, având deci un „caracter sacrificial”. Alături de „Mielul lui Dumnezeu”, la Proscomidie este reprezentată prin miride întreaga Biserică, cea biruitoare din ceruri, Maica Domnului și toți sfinții, și cea luptătoare, de pe pământ a „celor vii, realizându-se astfel în cadrul Sf. Liturghii „comuniunea sfinților”, în triumghiul comuniunii: credincioși - sfinți - Hristos, sunt integrați prin pomeniri și cei adormiți în Domnul.

Prezența lui Hristos, care sporește gradual, realizează în același timp prin actele liturgice și o actualizare a diferitelor lucrări mântuitoare. Proscomidia ne amintește atât de întrupare, ca premiză a răscumpărării, cât și de Jertfa de pe Cruce a Mântuitorului Hristos. La Proscomidie începe ceea ce numește Al. Schmemmann „*lucrarea tainică a ofrandei*”²⁷, ofrandă adusă de credincioși, sub forma darurilor de pâine și vin care îi reprezintă și pe ei, nu numai dragostea lor și este primită la Proscomidiar unde devine ofranda Bisericii. Hristos, Capul Bisericii, își asumă această ofrandă și o prezintă apoi Tatălui. Astfel, ofranda, pornind de la noi ajunge la Proscomidiar, apoi pe masa Sf. Altar și apoi spre Altarul cel mai presus de ceruri²⁸. Într-un mod unic este prezent Hristos în Sf. Liturghie de la binecuvântare până la „Ieșirea mică”. Simbolic este indicată perioada Vechiului Testament în care a existat o cunoaștere vagă a împărăției lui Dumnezeu. Numai proorocii și patriarhii, Maica Domnului, dreptul Iosif, magii l-au recunoscut pe Fiul lui Dumnezeu; iar acum, actual prin actele liturgice se indică un progres în venirea

²⁶ Petre VINTILESCU, *Liturghierul explicat*, EIBMBOR, București, 1972, p. 30.

²⁷ Alexander SCHMEMMANN, *Euharistia: taina Împărăției*, trad. Boris Răduleanu și Răzvan Bucuroiu, Anastasia, București, 1993, pp. 105–137.

²⁸ A. SCHMEMMANN, *Euharistia*, p. 106.

împărăției lui Dumnezeu printre noi²⁹. Este un stadiu mai puțin avansat în urcușul credincioșilor spre împărăție.

Prin intrarea mică, sau ieșirea lui Hristos la propovăduite se revarsă peste comunitatea liturgică mai accentuat împărăția, care după ce a licărit o clipă la început prin Binecuvântarea mare, a rămas mai mult nădăjduită în vremea ecteniilor și antifoanelor, rostite sau cântate înainte de ieșirea lui Hristos la propovăduire. Acum iese Hristos în mod mai simțit, dar și intră ca Om prin slujire în altar, arătând mijlocirea continuă pe care o face în fața Tatălui pentru oameni. Aceasta este o comemorare și actualizare a începutului propovăduirii Mântuitorului, dar indică și o ieșire continuă la învățătura noastră³⁰.

Evangelia reprezintă în mod mai accentuat pe Hristos, pentru că ea este purtătoarea cuvintelor și faptelor Sale mântuitoare pururea lucrătoare și actuale; acolo unde se citește ea e văzut ca fiind de față Însuși Cel ce le-a rostit și le săvârșește pururea. Nicolae Cabasila spune: „*Prin Evanghelie se arată Însuși Hristos vorbind credincioșilor*”³¹. Între Cuvântul Evangheliei și Taina prezenței reale a Domnului în Sf. Euharistie este o interdependență; Cuvântul fundamentează Taina, pregătește venirea, împlinirea ei, iar Taina este întruparea Cuvântului, actualizarea lui. Cuvântul fără Taină ar rămâne o simplă învățătură, o teorie neîmplinită, iar Taina fără Cuvânt ar fi o lucrare magică³².

Cuvântul lui Dumnezeu către noi este o sămânță care rodește. Oamenii sunt ființe cuvântătoare, făcute pentru a se deschide și a se pătrunde reciproc: prin cuvântul Său Hristos pătrunde în noi și ne configurează după chipul Său. Este o împărtășire de Hristos, care ne deschide și orientează spre desăvârșita împărtășire euharistică. Prezența tainică, mis-

²⁹ P. VINTILESCU, *Liturghierul explicat*, p. 170.

³⁰ P. VINTILESCU, *Liturghierul explicat*, p. 171.

³¹ N. CABASILĂ, *Tâlcuirea Sfintei Liturghii*, p. 61.

³² A. SCHEMANN, *Euharistia*, p. 72.

terioasă a Domnului sporește cu fiecare act și gest și cuvânt al preotului; la ieșirea cu sfintele daruri, comunitatea privește uimită Taina cea Mare; pe Împăratul, Care se arată pentru noi, acoperit de smerenie, în Ierusalim, pentru a se jertfi și înmormânta; iar în prezent, așezându-Se pentru vederea duhovnicească, fiind Cel înviat, dar în stare de veșnică jertfa în fața Tatălui. El pășește spre Golgota pătimirii și spre un mormânt în care vrea să atragă viața noastră veche și spre permanența stării lui de jertfă³³.

Toate actele principale ale Sf. Liturghii sunt introduse și urmate de ectenii, ca pregătiri pentru o manifestare tot mai accentuată a misterului cultic. Purtarea Sfintelor Daruri exprimă apropierea momentului Jertfei: Darurile puse înaintea „afierosite” cuprind ofranda noastră inclusă în ofranda Bisericii și asumată de Hristos. Crește și prin aceasta prezența lui Hristos între noi și se înlătură distanța dintre agnețul văzut și Mielul junghiat în Trupul și Sângele Domnului. Am ajuns acum la momentul culminant, al marii rugăciuni euharistice (de mulțumire). Abia acum, după acest urcuș, putem să aducem lui Dumnezeu prinosul recunoștinței noastre, pentru faptul că *„din neființă la ființă ne-a adus”* și căzând noi, iarăși ne-a ridicat (ne-a mântuit) și mai ales pentru că *„ne-a suit la cer și ne-a dăruit împărăția ce va să fie”*.

Ofranda noastră a ajuns în cer, Jertfa euharistică se săvârșește în cer. Noi suntem răpiți împreună cu Hristos la cer. Duhul Sfânt este invocat apoi în cadrul epiclezei să desăvârșească lucrarea sfințitoare: să vină *„peste noi și peste darurile puse înaintea”*. Toată Liturghia este o invocare, o epicleză. Darurile încep drumul lor ascendent de la Proskomidie până la masa Altarului. Acum Duhul Sfânt va desăvârși lucrarea, arătându-le a fi Preacuratul Trup și Scumpul Sânge al Mântuitorului Hristos. Epicleza - sfințirea darurilor - este primirea lor de Tatăl. Tot ce se jertfește lui Dumnezeu se sfințește.

³³ D. STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 229.

Epicleza este venirea prin Sfântul Duh al lui Hristos Cel pururea în stare de jertfă: Hristos Se arată El însuși obiectiv pe Sfânta Masă ca jertfit și înviat. Așa se arată Tatălui ca jertfă, dar se arată și ochilor sufletești ai credinței noastre.

„Cel care se jertfește lui Dumnezeu - spune Sf. Chiril al Alexandriei - este sfințit și adus lui Dumnezeu într-un miros de bună mireasmă: victima devine a Lui, se umple de puterea Lui curățitoare ... Dar noi nu putem deveni singuri astfel de jertfe și astfel Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om față de păcat și în această calitate de jertfă, de predare în fața Tatălui și acum prin Sfântul Duh se unește cu noi ca și noi să ne facem asemenea jertfe și astfel să răspândească și din noi buna mireasmă a Jertfei lui Hristos”³⁴.

Se face acum mijlocirea de obște, legată direct de cea făcută la Proscomidie. Credincioșii pomeniți nominal și reprezentați prin făcâmiturile puse pe Sfântul Disc se vor bucura acum de sfințenia care iradiază din Trupul lui Hristos și se vor uni cu Sfântul Sânge când toate părțile vor fi puse în Sfântul Potir. Se exprimă prin aceasta comuniunea cu Hristos a tuturor celor pentru care se roagă Sfânta Biserică. Comuniunea deplină cu Hristos se realizează însă prin împărtășirea cu Trupul și Sângele Mântuitorului Hristos. Acum se împlinește scopul Sfintei Liturghii: sfințirea darurilor, în vederea sfințirii credincioșilor. Prin împărtășire, un Eu spiritual dumnezeiesc se întâlnește cu alt eu, omenesc, se unesc două euri care rămân totuși distincte: aceasta este Taina dragostei dumnezeiești³⁵. Împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos: chemare la Masa împărăției.

Coborârea lui Hristos la noi, în cadrul Sf. Liturghii, are drept scop ridicarea noastră împreună cu El la cer, chemarea

³⁴ Dumitru STĂNILOAE, „Ființa Tainelor în cele trei confesiuni”, în: *Ortodoxia*, 1 (1956), p. 19.

³⁵ D. STĂNILOAE, „Ființa Tainelor în cele trei confesiuni”, p. 359.

noastră de a gusta din bunătățile pe care le vom primi plinar, în împărăția cerurilor. Taina cea mare a Sf. Liturghii nu este doar modul prezenței reale a Mântuitorului, sau al prefacerii elementelor, ci extinderea în credincioși cât și conștientizarea acestei prezențe reale. Este tainică prezența Domnului sub chipul pâinii și a vinului, este tainică prezența lui Hristos, ca răstignit și înviat în același timp și este plină de mister și atragerea noastră în această stare de jertfă. Cum Hristos Domnul, cel înviat și înălțat la cer, se află acum pururea în stare de jertfă în fața Tatălui pentru noi? Mântuitorul ca om Se absoarbe într-un mod cu totul desăvârșit în fața Tatălui, ca neconținut, să fie mărit ca Dumnezeu. Hristos a luat asupra Sa în mod desăvârșit acest destin uman, vrând ca om să-L mărească neconținut pe Dumnezeu, să trăiască prin și pentru Dumnezeu într-o predare totală a Sa ca om Tatălui: aceasta este moartea tainică³⁶.

Sf. Liturghie este Jertfă și Taină pentru că înfățișează acest mister de nepătruns al morții neconținute a lui Hristos, nedespărțită însă de învierea Lui. Iisus Hristos așa se primește de credincioși în Sfânta Euharistie spre a fi trăit; în Jertfa lui neîncetată, ca răstignit și înviat în același timp, imprimându-ne și pe noi de această stare de jertfa și înfațișându-ne împreună cu Sine Tatălui ca jertfe vii bine miro-sitoare³⁷. Trupul Domnului a devenit prin moarte, înviere și înălțare plin de viață dumnezeiască, prin care se transmite viața Lui spirituală.

„Deci, unindu-ne prin Sfânta împărtășanie toți cu Hristos pentru a ne dăruia cu El Tatălui, ne unim toți nu numai cu Hristos, dar și cu Tatăl și cu Duhul, ne unim și între noi la Cina împărăției: aceasta este împărăția Sfintei Treimi, intimitatea maximă între Dumnezeu și om”³⁸.

³⁶ O.J. CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, p. 34.

³⁷ Dumitru STĂNILOAE, „Dumnezeiasca Euharistie în cele trei confesiuni”, în: *Ortodoxia*, V, 1 (1953), p. 95.

³⁸ D. STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, p. 375.

„Credinciosul este chemat la nuntă... evenimentele mântuirii nu mai sunt trecute și închise, ci prezente și lucrătoare...ne învăluie, ne mântuiesc. Cina cea de Taină nu s-a terminat, n-a trecut suflarea Cincizecimii. Ospățul unirii Fiului de împărat continuă în Biserică, toți membrii ei fiind mirese și nuntași. Mereu are loc căsătoria cea plină de iubire între Fiul Împăratului și noi, mereu participăm la ospățul acestei nunți, înaintăm spre unirea tainică a împărăției viitoare. Trăim sub zorile eshatologiei, pregătindu-ne pentru întâlnirea cu Soarele atotstrălucitor al zilei nesfârșite”³⁹.

Stăruința făcută în jurul valențelor misterului cultic, desfășurat plenar în Sfânta Liturghie, se dorește a sublinia faptul că în celebrarea euharistică avem tainica întâlnire reală cu Hristos, sau atragerea noastră cu voia în actul morții și învierii Sale, care este o continuare a morții și învierii Sale istorice.

„Misterul lui Hristos care s-a săvârșit istoric și substanțial cu Domnul se săvârșește cu noi în forme figurate, simbolice, care însă nu sunt chipuri pur externe, ci sunt umplute de realitatea vieții celei noi mijlocită nouă de Hristos. Această participare «sui generis» la viața lui Hristos, care pe de o parte este simbolică, iar pe de alta este reală, o numesc cei vechi «tainică» sau «mistică» și este dată mereu credincioșilor prin celebrarea misterului cultic”⁴⁰.

³⁹ D. STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 357.

⁴⁰ O.J. CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, p. 33.

Curriculum-ul școlar și relevanța educațională

GHEORGHE ȘANTA

Abstract: The term “educational curriculum” was imposed in the European pedagogy in the 70^s of the 20th century only. In the Anglo-Saxon pedagogical literature it has been existing for 200 years. In our country it became known after the year 1990, until then the concept having been used by the Romanian teachers sporadically and not always with the proper sense. The term is often wrongly and improperly used today. It entered in the educational practice with the publication of the new plans and programs for the undergraduate school education and with the introduction of curriculum in the mandatory subjects the teachers should study in order to obtain the didactic grades. This phrase is regarded with suspicion by the Romanian academics too. In the early twentieth century – 1902 *John Dewey*, in his work *The Child and the Curriculum* introduces the phrase „the learning experience” of the child, organized by school, together with all the educational disciplines offered and studied, suggesting the complexity, the amplitude and the dynamism of the curriculum as the educational reality. Spiritually the formative didactic evaluation is not limited to a check of the transmitted knowledge, but it also uses measures in which the students should know certain structures, flexible operations, which in turn make possible the transfer of the information into the cognitive systems, forming some operational structure that will be used in different contexts. The aim of the formative evaluation and formative self-evaluation is to see the correspondence between the concrete, identifiable and visible behaviors of the students and the operational objectives set by the teacher.

Keywords: curriculum, education, evaluation, pedagogy, cognitive structures, training strategies.

Clarificări etimologice

EXPRESIA „CURRICULUM EDUCAȚIONAL” S-A IMPUS în pedagogia europeană abia în anii '70 ai secolului XX. În literatura pedagogică anglo-saxonă are o vechime de 200 de ani. În țara noastră a pătruns după 1990, până acum conceptul fusese folosit de pedagogii români sporadic și nu întotdeauna cu sensul adecvat. Astăzi expresia este utilizată abuziv și de multe ori eronat. Ea a pătruns în practica învățământului odată cu publicarea noilor planuri și programe pentru învățământul preuniversitar și cu introducerea teoriei curriculumului în tematica obligatorie de pregătire pentru definitivat și obținerea gradului didactic II de către institutori și profesori. Această expresie este privită cu suspiciune și în lumea academică românească.

Cuvântul latin curriculum este un substantiv neutru, prin urmare se citește cu accent pe penultima silabă „curricú-lum”. La plural ia forma curricula. Curriculum = înseamnă alergare, cursă, parcurgere, drum, în treacăt, scurtă privire. Toate aceste semnificații sugerează un demers complet, comprehensiv, cuprinzător, însă sintetic, condensat, esențializat și dinamic, demers întreprins în realizarea unei acțiuni, în abordarea unui domeniu. În educație curriculumul trebuie să fie relevant prin el însuși, adică să conțină și să promoveze ceea ce este esențial, util, benefic și oportun¹. Sensurile conotative ale cuvântului „curriculum” sunt bogate și profunde, ele sugerează ideea de „circularitate”, „ordine”, „coerență”, „rigoare”, „regularitate inflexibilă”, „predestinare”.

Găsim conceptul în expresii metaforice: „curriculum solis” (mersul circular al soarelui pe boltă), „curriculum lunae” (cursa circulară a astrului nopții). Cea mai plină de sensuri este expresia: „curriculum vitae” – prin aceasta românii au încercat să traducă o veche credință grecească referitoare la

¹ Sorin CRISTEA, *Dicționar de termeni pedagogici*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1998.

educația de-a lungul întregii vieți, ca lege inflexibilă a destinului uman și poate fi pusă în acord cu propria lor credință referitoare la naștere și la moarte. Viața era gândită ca o cursă circulară între naștere și moarte. În interpretarea modernă „curriculum vitae” desemnează traseul vieții unei persoane, marcat de evenimente speciale. Folosindu-ne de analogie, vom spune că termenul curriculum școlar indică un traseu de învățare bine definit.

Semnificațiile conceptului sunt acelea de: „conținut al învățământului”, de „plan” sau „programă de studiu”, respectiv de drum (curs obligatoriu de studiu/învățare), de traiectorie a elevului. La începutul secolului XX – 1902 – John Dewey, în lucrarea „The Child and the Curriculum” introduce în circulație sintagma „experiența de învățare” a copilului, organizată de școală, alături de ansamblul disciplinelor de învățământ oferite și studiate, sugerând complexitatea, amplitudinea și dinamismul curriculumului ca realitate educativă². Relevanța concepției și contribuției sale la conceptualizarea curriculumului este conferită de următoarele elemente:

- curriculumul este perceput ca o realitate amplă, dinamică, retroactivă și proactivă;
- reprezintă un proces interactiv între educator și educabili;
- prefigurează o apropiere între educabil (copil) și educație (curriculum).

După aproape două decenii americanul Franklin Bobbitt în lucrarea sa „The Curriculum” resemnifică acest concept și-l operaționalizează astfel:

- un ansamblu de experiențe concrete, directe și indirecte, reieșite din derularea efectivă a exersării abilităților prezente și ulterioare ale persoanei;

² Dorel UNGUREANU, Rodica NICULESCU, *Educație și curriculum*, Euro-stampa, Timișoara, 1999.

- un ansamblu de experiențe de învățare explicite, eminate directe, concepute și preconizate finaliste de către școală, pentru a dezvolta abilitățile existente și a le completa cu altele noi.

Un alt moment de referință a fost marcat de contribuția unui specialist american: Ralph Tyler, prin publicarea în 1949 a lucrării: „Basic Principles of Curriculum and Instruction”. În această lucrare conceptualizarea curriculumului era realizată cu focalizare expresă pe instituția școlară, pe autonomia ei în materie de concepție curriculară. Accepțiunea tradițională care a persistat până la jumătatea secolului XIX, considera conceptul de curriculum în sensul de „curs oficial” organizat într-un cadru instituționalizat, specializat în educație – conținutul învățământului obiectivat în documente școlare și universitare de tip reglator care planificau conținuturile instrucției și consemnau datele relevante referitoare la procesele educaționale și la experiențele de învățare și formare oferite: planuri de învățământ, programe școlare și universitare etc.

Etapa modernă: conceptul este înțeles ca integrator abordat în viziunea globală și sistemică asupra acțiunilor educative, asupra procesului educațional; se păstrează sensul de traiectorie intelectuală și afectivă pe care școala o propune elevului, ca o valorificare accentuată a potențialităților celor care se educă. În prezent curriculumul reprezintă teorie și practică ce articulează și integrează în manieră sistemică multiplele și complexe interdependențe dintre următoarele patru componente fundamentale și care exprimă unitatea indisolubilă dintre acestea:

- finalitățile educaționale;
- conținutul învățământului – fixat în planurile de învățământ, în programele școlare și în manuale;
- strategiile de instruire în școală și în afara ei (în contexte formale, nonformale și chiar informale);

- strategiile de evaluare a eficienței activității educaționale³.

Curriculumul include totalitatea proceselor educaționale și a experiențelor de învățare și formare concrete, directe și indirecte concepute și preconizate finalist de către școală, prin intermediul programelor educative în vederea asigurării dezvoltării umane, profesionale și sociale a elevilor. Elaborarea curriculumului presupune gândirea și structurarea situațiilor de învățare efectivă a elevilor, acțiune ce reclamă cu necesitate prefigurarea situațiilor de învățare în care vor fi angrenați elevii și a experiențelor de învățare induse pe care le vor parcurge aceștia⁴.

Situația de învățare reprezintă un element cheie al conceptului de curriculum, un context pedagogic configurat prin acțiunea conjugată, concertată și convergentă a următoarelor categorii principale de elemente:

- obiectivele de învățare și formare formulate operațional;
- conținuturile stimul ale învățării;
- sarcina de învățare;
- cunoștințele, abilitățile, capacitățile și competențele elevilor implicate în sarcina de învățare;
- metodologia de predare-învățare;
- metodologia de evaluare;
- resursele materiale ale mediului de instruire;
- caracteristicile contextului comunicării didactice și ale contextului relațional, creat în jurul sarcinii de învățare;
- resursele de timp.

O situație de învățare bine prefigurată și constructivă din punct de vedere logic, psiho-pedagogic și teologic, axată pe

³ Ion NEGREȚ-DOBRIDOR, *Teoria generală a curriculumului educațional: o abordare diacronică și hermeneutică a întemeierii ca știință teleologică*, Polirom, Iași, 2008.

⁴ Carmen CREȚU, *Teoria curriculumului și conținuturile educației*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 1999.

finalitățile educaționale urmărite, poate determina, la nivelul celui care învață, experiențe de învățare constructive, pozitive, dezirabile⁵. Experiența de învățare și formare reprezintă o componentă a structurii curriculumului care se referă la modalitatea personalizată de interiorizare a situației de învățare, la trăirea personală generată de o situație de învățare, trăire care se poate obiectiva în modificări ale structurilor cognitive, afective sau psihomotorii. Ea reprezintă mai mult decât o reacție personală la o situație de învățare; în fața aceleiași situații și sarcini de învățare cei care învață au experiențe de învățare diferite, configurate și modelare de propriile trăsături de personalitate și de propria subiectivitate. Un curriculum oficial nu poate anticipa registrul vast al experiențelor individuale de învățare, ci poate planifica situații de învățare adecvate obiectivelor urmărite, cu speranța că ele vor induce/genera experiențe de învățare pozitive, reușite, benefice. Din perspectivă pragmatică, principala provocare a curriculumului o reprezintă transpunerea temelor de studiat în experiențe de învățare și formare relevante⁶.

Invocarea experienței de învățare marchează o nouă evoluție în procesul de conceptualizare a curriculumului. Sursa de elaborare a experienței de învățare nu o mai constituie doar structurile cunoașterii/culturii, ci și trebuințele, interesele, aspirațiile celor care sunt beneficiarii educației, iar în organizarea învățării contează nu numai ce se învață, ci și cum, respectiv în ce maniere se învață. De asemenea, pentru a se evidenția faptul că învățarea nu înseamnă un set de experiențe disparate, neconectate și că educația înseamnă mai mult decât suma unor activități educaționale, de predare-învățare, s-a introdus cuvântul de metacurriculum; acesta îi ajută pe subiecții care învață și se formează să-și dezvolte un nucleu de valori și competențe, o motivație și un fel de a da sens tuturor experiențelor lor.

⁵ Ion T. RADU, *Teoria și practica în evaluarea eficienței învățământului*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1986.

⁶ I.T. RADU, *Teoria și practica în evaluarea eficienței învățământului*.

Jacques Delors a surprins câteva din scopurile metacurriculumului atunci când a formulat cei patru piloni ai cunoașterii și ai educației – patru tipuri fundamentale de învățare care alcătuiesc un întreg, între ele existând numeroase intersectări, interacțiuni și suprapuneri.

1. A învăța să știi – tip de învățare care presupune achiziționarea de unități informaționale și mai ales dobândirea și stăpânirea instrumentelor cunoașterii.

2. A învăța să faci – acest tip de învățare nu se referă numai la achiziționarea de competențe profesionale, ci și la competențe transversale de tipul celei de relaționare cu mediul.

3. A învăța să trăiești împreună cu ceilalți, să conviețuiești – tip de învățare care se referă la achiziționarea de competențe transversale de tipul celei de a relaționa cu cei din jur, de a empatiza cu ei, de a lucra în grup, de a colabora și de a participa la conducerea colectivă.

4. A învăța să fii – tip de învățare care se referă la luarea de decizii, la argumentarea lor, la asumarea răspunderii, la dezvoltarea propriei personalități în spiritul dobândirii unei autonomii crescânde (acest tip rezultă din primele trei tipuri)⁷.

Din punct de vedere structural și funcțional prin construirea unui curriculum trebuie să se ofere răspunsuri la următoarele întrebări:

- Cui i se adresează? sau Cine sunt educații, subiecții instruirii?; Ce particularități de vârstă și individuale au?; Care sunt nevoile lor educaționale, interesele lor, aspirațiile lor, opiniile lor?
- De ce sau pentru ce este nevoie ca ei să parcurgă programul preconizat? – întrebări la care răspund obiectivele educaționale urmărite.
- Ce anume trebuie predat/învățat? sau Ce anume urmează să se perfecționeze? – întrebări care se referă la

⁷ Ion NEGREȚ-DOBRIDOR, *Didactica nova sau arta de a-i învăța pe toți (aproape) totul*, Aramis, București, 2005.

conținuturile de învățat, la selecția și ierarhizarea lor după o logică științifică și didactică.

- Cum anume se vor realiza predarea și învățarea? În ce tipuri de activități vor fi implicați subiecții? – sunt întrebări care se corelează cu deciziile strategice ale instruirii, respectiv cu ansamblul articulat de metode, mijloace și forme de organizare a activității, combinate optim în contextele situaționale date.
- În ce condiții spațio-temporale, materiale și umane urmează să se deruleze o activitate cu eficiență maximă? În construirea curriculumului este necesar să se prevadă intervalul de timp necesar parcurgerii programului, spațiile și condițiile fizice necesare, dotările materiale necesare, precum și resursele umane necesare pentru implementarea programului.
- Cum se evaluează?: efectele, rezultatele și progresele obținute, eficiența activităților de predare-învățare, ceea ce conduce la necesitatea conceperii de strategii, metode și tehnici de evaluare obiectivă, realizată în strânsă corelație cu obiectivele educaționale urmărite și cu conținuturile vehiculate. De asemenea se vor supune evaluării obiectivele educaționale și competențele existente în programe, conținuturile acestora, manualele și celelalte auxiliare și suporturi curriculare⁸.

Caracteristicile învățământului centrat pe cadrul didactic și pe materia de învățat

Învățământul tradițional expus are o serie de caracteristici și o desfășurare previzibilă după o schemă clasică. Învățătorul, profesorul predau și ascultă. Ei pleacă de la ipoteza că nevoile și interesele sunt aceleași pentru toți elevii. În consecință selectează cunoștințele care le par lor importante

⁸ Ioan JINGA, Ion NEGREȚ, *Învățarea eficientă: o abordare teoretică și două ghiduri practice pentru educatori și elevii lor*, Aldin, București, 1999.

și esențiale. În plus, presupun că toți elevii din clasă pleacă de la același nivel sau că sunt în stare să opereze cu noile cunoștințe. Cadrul didactic expune materialul nou respectând logica conținutului. El apelează la exemple care, cel mai adesea, sunt alese de el. Întrebările urmate de exerciții aplicative îl ajută să verifice dacă s-a înțeles ceea ce s-a predat. Elevii sunt puși să lucreze mai mult sau mai puțin independent. Prin sarcinile de lucru, cadrul didactic repetă materia predată. Sarcinile, aplicațiile sunt destinate să aprofundeze înțelegerea, iar elevii trebuie să memoreze modele de rezolvări, algoritmi. Evaluările sub formă de întrebări orale sau scrise fac apel la regulă, la redare, la recunoașteri și reproduceri și aplicații stereotipe⁹.

Calitățile învățământului centrat pe elev

Învățământul modern, centrat pe cel ce învață, are o seamă de calități care îl diferențiază net de cel tradițional, iată câteva dintre ele:

- Curriculumul și învățarea sunt individualizate la maximum. Selecția conținuturilor se realizează în funcție de posibilitățile, interesele și nevoile celui care învață.
- Elevii progresează în ritm propriu. Utilizarea timpului este flexibilă. Se încurajează învățarea independentă.
- Se încurajează inițiativa, elevii sunt activi.
- Elevului i se oferă un maximul de ocazii pentru a-și construi cunoașterea, atât în instituția școlară, cât și în afara acesteia.
- Orice experiență nouă de învățare este corelată cu precedentele.
- Cadrul didactic este înainte de orice persoană resursă. El informează elevii și le facilitează accesul la informații, diagnostichează dificultățile elevului, îl orientează fără a-l contrazice, lucrează individual sau în grupuri mici.

⁹ Constantin CUCOȘ, Adrian NECULAU, *Pedagogie*, Polirom, Iași, 1996.

- Actualitatea și problemele vieții intră în instituția de învățământ.
- Școala, grădinița sunt deschise spre exterior. Învățarea dobândită de la persoane din afara instituției este la fel de valoroasă precum cea de la cadrul didactic.
- Relația cu cadrul didactic este democratică. În funcție de vârstă, de nivelul de experiență și de pregătire, elevii participă la formularea cerințelor și la respectarea și aplicarea lor.
- Se stimulează în limita condițiilor concrete participarea celui care învață la stabilirea obiectivelor, selecția conținuturilor, a modalităților de evaluare. Fiind vorba de aspecte asupra cărora s-a convenit, elevii se simt responsabili și motivați.
- Spațiul, mobilierul, echipamentele sunt utilizate flexibil. La dispoziția cadrelor didactice, a elevilor stau o mare varietate de materiale de învățare.
- Sistemul claselor rigide, constituite pe criteriul cronologic, din elevi de aceeași vârstă, este abandonat.
- Se preferă eterogenitatea. Este favorizat lucrul în grupuri mici, constituite din elevi de vârste diferite.
- Se preferă evaluarea formativă, cu ajutorul probelor de evaluare criterială (prin obiective).
- Obiectivul evaluărilor îl reprezintă cu prioritate, procesele mentale (cognitive) ale celui care învață, în defavoarea produselor învățării.
- Se stimulează/încurajează autorefecția, autoevaluarea, autoreglarea comportamentului de învățare (metacogniția)¹⁰.

Din punct de vedere spiritual, evaluarea didactică de tip formativ nu se limitează doar la o verificare a cunoștințelor transmise de informațiile punctuale, ci surprinde măsuri, în care elevii stăpânesc anumite structuri, operații flexibile,

¹⁰ I. NEGREȚ-DOBRIDOR, *Didactica nova sau arta de a-i învăța pe toți (aproape) totul*.

care la rândul lor fac posibil transferul informațiilor în sisteme cognitive, formând unele structuri operaționale care vor fi utilizate în contexte diferite. Prin evaluarea și autoevaluarea formativă se urmărește concordanța dintre comportamentele vizibile, identificabile, concrete la care ajung elevii și obiectivele operaționale stabilite de profesor¹¹.

Evaluarea cunoștințelor însușite se poate realiza fără probleme, însă în ce privește evaluarea credinței, răspunsul este negativ. O valoare încorporată (credința) nu este întotdeauna manifestată, nu se exteriorizează într-un comportament vizibil concret, măsurabil și exprimabil într-o formă exactă; evaluarea didactică, spirituală, consider că depășește granițele acestui tip docimologic, înscriindu-se într-o formă de autoevaluare, apropierea noastră de Hristos sau depărtarea este o măsură personală.

Scopul final al evaluării nu este de a stabili din afară cât de mare este credința elevului, ci de a-l face pe acesta să se interogheze, să se aplece spre sine, spre credința sau necredința sa. Considerăm că se poate face în sensul acesta o transformare a elevului din subiect evaluat în evaluator al propriilor performanțe duhovnicești, ajutându-l să devină obiectiv. Un aspect important care reiese din cele prezentate ne sugerează o reflecție care vizează educatorii: – respectul pentru elev, bazat pe concepția creștină asupra valorii persoanei umane raportate la Dumnezeu și nu prin prisma performanței sociale, ci creând un parteneriat și o comuniune de cunoaștere în exercițiul predării-învățării-evaluării, când nu se știe sigur cine dă și cine primește¹².

¹¹ Ariei LEWY, *The International encyclopedia of curriculum*, Pergamon Press, Oxford; New York, 2002.

¹² Emil PĂUN, Dan POTOLEA, *Pedagogie: fundamentari teoretice si demersuri aplicative*, Polirom, Iasi, 2002.

Cateheza și educația religioasă. Principii, strategii și metode evaluative

Vasile Timiș

Abstract: Catechetical and religious experiences had a defining role in the formation process of social and moral competences and attitudes. Catechesis and religion school classes are integrated into the needs of Romanian society to preserve and promote its spiritual legacy and cultural identity. Knowledge of God through faith and education leads to a lifestyle that corresponds to evangelical principles. In the Patriarchy and in religious cults of Romania it can be observed a sustained effort to create the possibility of cooperation between catechetical activities and educational and moral ones. The missionary contents, strategies, methods and principles interfere with the educational ones, offering the possibility of reciprocal support. It is required to identify and produce evaluation strategies that can be applied to both, missionary and catechetical activities and educational and moral ones. Generally, the assessment aims for an assembly of activities that validate the results obtained throughout an educational time span. The assessment's finality is not only the acquired data regarding an educational process, but it is also the refinement of the educational process itself.

Keywords: education, religion, catechetical activities, strategies, methods.

RELIGIA SE CONSTITUIE CA PARTE integrantă și definitorie a culturii și civilizației europene. Istoria și cultura Europei sunt marcate profund de spiritualitatea și educația religioasă. Catedralele, bisericile, monumentele,

operele de artă muzicală și vizuală, sculptura și capodoperele arhitecturale au fost inspirate și de credința religioasă.

Această realitate argumentează faptul că majoritatea statelor europene au cuprins religia în cadrul sistemului de învățământ public și totodată recunoscând rolul **catehezei** și al **educației religioase** ca având implicații profunde în dezvoltarea socio-culturală a unui popor. În România, potrivit *Constituției*, art. 32(7), învățământul religios este organizat și garantat prin lege, așa cum se întâmplă în majoritatea statelor Uniunii Europene. Contribuția Bisericii și a cultelor religioase la formarea și dezvoltarea tezaurului cultural național este recunoscută și prin *Legea privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor*, art.7(2).

Reluarea activităților catehetice, precum și reintroducerea educației religioase în sistemul de învățământ public, prin orele de religie reprezintă un act de dreptate și reparație morală. Anul 1990 a adus posibilitatea ca un neam a cărui cultură și spiritualitate sunt eminentamente religioase, să aibă posibilitatea de a-și educa tineretul potrivit identității și culturii sale.

Experiențele catehetice și religioase au avut un rol definitoriu în cadrul procesului de formare a unor competențe și atitudini social - morale. Cateheza și ora de religie se integrează nevoilor societății românești de a-și păstra și promova moștenirea spirituală și identitatea culturală. Cunoașterea lui Dumnezeu prin credință și educație conduce la un mod de viață care corespunde principiilor evanghelice. Mântuitorul Iisus Hristos, prezentându-și misiunea spune: „Eu pentru aceasta am venit, ca oamenii să aibă viață și să o aibă din belșug” (Ioan 10,10).

La nivelul Patriarhiei și a cultelor religioase din România se observă un efort susținut de a crea posibilitatea unor cooperări susținute între activitățile catehetice și educativ - morale. Conținuturile, strategiile, metodele și principiile misionare interferează cu cele educative, oferind posibilitatea

unor susțineri reciproce. Se impune identificarea și realizarea unor strategii evaluative care să fie aplicabile atât activităților misionar-catehetice cât și celor educativ-morale. Evaluarea în general, vizează un ansamblu de activități care urmăresc validarea rezultatelor obținute pe parcursul unor secvențe educative. Finalitatea evaluării nu este doar aceea de a achiziționa anumite date cu privire la un proces educațional, ci de a perfecționa procesul educațional în sine. În procesul de evaluare la disciplina religie suntem obligați să observăm trei aspecte esențiale: principiile, exigențele și obiectivele. Pe parcursul evaluării religioase se impune observarea unor **principii**¹, și a unor **norme de ghidare**, care presupun ca:

- Evaluarea religioasă să constituie o activitate de bază care facilitează realizarea unui proces eficient de instruire și învățare. Printr-o evaluare obiectivă, putem aprecia atât maniera prin care elevii și-au însușit noțiunile predate, precum și nivelul moral – duhovnicesc al elevilor noștri și al familiilor din care provin. Educația în cadrul familiei conduce la o bună creștere religios-morală, constituindu-se într-o “acțiune nobilă și sfântă cu o deosebită răspundere înaintea lui Dumnezeu”²;
- Evaluarea să aibă obiective bine definite, să apeleze la metode și tehnici eficiente de investigare;
- Evaluarea să realizeze o diagnoză a progresului elevilor, și în același timp să conducă la adaptarea activităților în funcție de posibilitățile elevilor;
- Evaluarea să creeze condițiile necesare ca profesorul să-și evalueze propria activitate, precum și să observe atingerea obiectivelor curriculare.

¹ Mariana DRAGOMIR, *Managementul activitatilor didactice: eficienta si calitate: repere generale si exemplificari*, Eurodidact, Cluj-Napoca, 2002, p. 116.

² Dumitru CĂLUGĂR, *Catehetica: manual pentru Institutele teologice*, EIBMBOR, București, 1976, p. 98.

Sintetizând, putem afirma că prin observarea și aplicarea unor principii și norme de ghidare, evaluarea activităților catehetico-religioase primește o conotație formativă atât pentru elevi cât și pentru toți cei care gestionează activitățile didactico-catehetice. Evaluarea furnizează un feed-back pentru atât pentru școală, cât și pentru părinți, comunitate parohială, comunitate locală etc.

În vederea conturării și aplicării adecvate a strategiilor de evaluare la religie se impune ca acestea să fie realizate în consens cu o serie de **exigențe**³, cum ar fi:

- Lărgirea acțiunii de evaluare de la obiectivele tradiționale (verificarea și aprecierea rezultatelor) la evaluarea procesului care a condus la diferite rezultate;
- Observarea unor indicatori, alții decât achizițiile intelectuale, precum personalitatea elevilor, conduita elevilor și a oamenilor din comunitatea de unde aceștia provin. Elevii din diferite comunități, în general, au cam aceleași competențe și capacități intelectuale la nivel de clasă (de vârstă), dar nu întotdeauna își manifestă și asumă responsabilitățile sub aceeași formă;
- Diversificarea metodelor și procedeele de evaluare și optimizarea contextualizării acestora la situații didactice concrete. În anumite perioade ale anului școlar profesorul poate realiza evaluarea și în cadrul unor activități extrașcolare. La disciplina religie, precum și la alte discipline, “în conceperea și realizarea întregului proces didactic, inclusiv a acțiunilor evaluative este oportună detașarea de monismul metodologic, de clișee preconcepute și promovarea pluralității abordărilor”⁴;
- Centrarea evaluării asupra rezultatelor pozitive și ne-sanționarea în permanență a celor negative; utilizarea

³ C. CUCOȘ, A. NECULAU, *Pedagogie*, p. 104.

⁴ Ion T RADU, *Evaluarea în procesul didactic*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 2000, p. 228.

etichetelor comportamentale⁵ poate avea efecte negative imprevizibile.

Aspectele cheie ale evaluării⁶ în spațiul eclesial și școlar, pot fi sintetizate astfel:

- a ști punctul de plecare;
- a ști ce se cere;
- a ști cum să măsoară progresul;
- a ști unde te afli în fiecare moment;
- a percepe ceea ce este realizabil.

O abordare profundă a evaluării constituie un punct de plecare în vederea definirii unor obiective bine conturate. În caz contrar se poate ajunge "la o evaluare fără judecată, fondată doar pe constatări. Obiectivul fundamental al evaluării este acela de a putea percepe legăturile între diferite elemente constitutive ale evaluării"⁷, de a acționa asupra unora dintre aceste elemente pentru a ameliora procesul în ansamblu. Indiferent de formele sale evaluarea se fundamentează pe câteva obiective majore⁸, specifice oricărei discipline școlare. Printre cele mai relevante **obiective** amintim:

- Observarea realizării principalelor obiective curriculare. obiectivele curriculare sunt prezentate detaliat în programele școlare;
- Realizarea activităților de recapitulare, sistematizare și consolidare capacităților, aptitudonilor și competențelor elevilor;
- Ameliorarea rezultatelor învățării;
- Stabilirea unor programe suplimentare pentru elevii cu rezultate bune și foarte bune, precum și unele pro-

⁵ Adriana BĂBAN, *Consiliere educațională: ghid metodologic pentru orele de dirigentie și consiliere*, Psinet, Cluj-Napoca, 2001, p. 60.

⁶ M. DRAGOMIR, *Managementul activitatilor didactice*, p. 106.

⁷ UNESCO, *L'éducateur et l'approche sistemique. Manuel pour améliorer la pratique de l'éducation*, II, Paris, 1981, p. 137.

⁸ M. DRAGOMIR, *Managementul activitatilor didactice*, p. 107.

grame de recuperare pentru elevii cu rezultate slabe sau modeste;

- Diagnosticarea procesului de realizare a educației și activităților religioase.

Centrarea evaluării asupra acestor obiective conduce către ameliorări și reusite observabile, "evaluările și aprecierile fiind considerate peste tot în lume ca o sursă de informații pentru conducerea unei instituții"⁹, conducând către luarea unor decizii înțelepte de către cei care sunt responsabili de activitățile catehetico-educative.

Metode și procedee

Estimarea, aprecierea și verificarea rezultatelor se realizează în situații și forme diferite. În vederea optimizării rezultatelor școlare la disciplina religie, profesorul are la dispoziție o sumedenie de procedee și metode de evaluare. Printre cele mai cunoscute procedee de evaluare, amintim verificarea curentă (continuă), verificarea orală, verificarea prin lucrări scrise, concursurile și olimpiadele școlare, portofoliul, observarea directă, proiectul, chestionarul și testul. Procedura de evaluare se alege în funcție de scopurile urmărite în cadrul sistemului școlar la o anumită disciplină, precum și de natura rezultatelor școlare pe care aceasta le vizează¹⁰.

1. Verificarea curentă

Verificarea curentă se realizează pe parcursul instruirii în mod individual sau colectiv. Prin intermediul ei profesorul se asigură că instruirea și învățarea se desfășoară potrivit obiectivelor stabilite, se asigură că ambii parteneri ai procesului educațional (profesori și elevi) își asumă responsabi-

⁹ Horia D PITARIU, *Managementul resurselor umane: evaluarea performanțelor profesionale*, All, București, 2000, p. IX.

¹⁰ I.T. RADU, *Evaluarea în procesul didactic*, p. 97.

litățile. Totodată profesorul poate conștientiza maniera în care elevii contextualizează noțiunile teoretice la aplicații practice, precum și dacă elevii își fac tema de casă.

Verificarea curentă se realizează practic lecție de lecție, și drept urmare unii pedagogi apreciază că, "verificarea curentă trebuie pregătită cu minuțiozitate, concomitent cu pregătirea pentru lecții, stabilind anticipativ, metodele, tehnicile și instrumentele utilizate, în funcție de obiectul de studiu, de tipul de lecție, de conținuturile instruirii, de situația particulară a fiecărei clase și a fiecărui elev"¹¹.

Verificarea curentă prezintă unele avantaje, având un efect direct asupra elevilor; confirmă sau infirmă rezultatele unor concursuri; facilitează cunoașterea noțiunilor însușite de către elevi precum și capacitatea acestora de a transpune în practică informațiile însușite; nu în ultimul rând, verificarea curentă constituie o modalitate de autoreglare a procesului didactic.

2. Verificarea orală

Această metodă este una dintre cele mai răspândite și se poate aplica individual, pe grupe de elevi sau frontal. Probele orale prezintă atât avantaje cât și dezavantaje. Avantajul verificării orale este acela că profesorul poate să aibă un dialog cu elevul, dialog în cadrul căruia "profesorul își dă seama nu doar de ceea ce știe elevul ci și de modul cum gândește"¹², de felul cum se poate exprima și totodată poate să observe modul în care elevul știe să rezolve o situație problematică.

2.1 *Verificarea orală individuală* se realizează prin ascultarea a unuia până la patru sau cinci elevi într-o oră. Este un procedeu prin care putem constata nivelul însușirii informației

¹¹ Ioan JINGA et alii, *Evaluarea performanțelor școlare*, Afeliu, București, 1996, p. 57.

¹² Ana DANCIU, *Metodica predării religiei în scolile primare, gimnazii și licee.*, Anastasia, București, 1999, p. 228.

din partea elevului; profesorul poate cere elevului să-și argumenteze anumite răspunsuri, îl poate ajuta pe elev cu unele întrebări auxiliare. Avantajul verificării orale individuale este acela că favorizează interacțiunea profesor-elev, îi dă ocazia elevului să-și expună detaliat cunoștințele, permite formularea din partea elevului a unor răspunsuri mai libere, și nu în ultimul rând îi permite elevului să-și evidențieze trăsăturile de personalitate.

Personalitatea și demnitatea elevilor rămân în centrul atenției profesorului, acesta având misiunea de a “sădi în inimile copiilor, de la vârsta cea mai fragedă bunăvoința față de toată lumea, acea iubire de aproapele care se manifestă întotdeauna și în orice împrejurări, după cuvântul Mântuitorului *toate câte voiți să vă faceți vouă oamenii, întocmai faceți-le și voi lor* (Matei 7,12)”¹³. Verificarea orală individuală are și unele neajunsuri, cum ar fi: emoțiile sau timiditatea elevului, neatenția elevilor care nu sunt nominalizați pentru răspuns, subiectivitate în notare din partea profesorului.

2.2 *Verificarea orală frontală* se realizează prin “punerea de întrebări de către profesor întregii clase, după care este indicat elevul care va răspunde”¹⁴. Avantajele folosirii acestui tip de evaluare ar fi acelea că motivează întreaga clasă să participe și încurajează pregătirea sistematică.

Verificarea orală are și dezavantajul că este mare consumatoare de timp, “timp care adesea le lipsește profesorilor cu număr mic de ore”¹⁵. Un alt dezavantaj este acela că pot fi strecurate aprecieri subiective.

La religie este indicată verificarea orală cu următoarele condiții: întotdeauna întrebările vor fi formulate clar și fără echivoc; întotdeauna va fi adresată întâi întrebarea și apoi

¹³ IRINEU, Diana POTLOG, *Educația religioasă: învățături pentru copii și tineri*, Sophia, București, 2007, p. 55.

¹⁴ Sebastian ȘEBU et alii, *Metodica predării religiei*, Reîntregirea, Alba Iulia, 2000, p. 182.

¹⁵ I. JINGA et alii, *Evaluarea performanțelor școlare*, p. 50.

va fi numit elevul care va răspunde, în caz contrar elevul desemnat poate să aibă impresia că profesorul vrea să îl pună într-o situație dificilă; profesorul nu trebuie sub nici o formă să critice foarte aspru un anumit răspuns, dar nici nu va tolera atitudinile iresponsabile.

Corectările trebuie făcute cu multă delicatețe: *“nu crezi că lucrurile stau altfel?”* sau *“este interesantă părerea ta în legătură cu ... dar totuși Biserica ne învață că ...”*. O importanță deosebită în cadrul evaluării orale o constituie atât anunțarea imediată a notei primite, precum și motivarea notei acordate.

3. Verificarea scrisă

Acest tip de verificare se utilizează de regulă după parcurgerea unui sau mai multor capitol și se realizează sub mai multe forme: extemporal, teză, test, chestionar, temă pentru acasă, referat¹⁶. Verificarea scrisă urmărește atât gradul de însușire a cunoștințelor parcurse într-o anumită etapă cât și capacitatea de sinteză a elevilor. Acest mod de evaluare poate îmbrăca mai multe forme¹⁷:

- verificarea scrisă cu subiect unic: același subiect este prezentat întregii clase;
- verificarea scrisă cu subiecte diferențiate: subiecte cu diferite nivele de dificultate care pot fi alese de către elevi în funcție de cunoștințele și capacitățile proprii.

Avantajele evaluării scrise ar fi acelea că prezintă un grad mai mare de obiectivitate din partea profesorului și totodată îi protejează pe elevii emotivi, dându-le posibilitatea să se exprime mai deschis. Dacă observăm funcțiile temelor pentru acasă ne dăm seama că ele creează deprinderi, motivează creativitatea și susține consecvența. Un profesor de religie cu un minim tact pedagogic va ști să dea teme pentru acasă

¹⁶ A. DANCUI, *Metodica predării religiei în scolile primare, gimnazii și licee.*, p. 230.

¹⁷ M. DRAGOMIR, *Managementul activitatilor didactice*, p. 118.

prin care elevii să nu fie împovărați, ci mai degrabă încurajați și provocați.

3.1 *Concursurile și olimpiadele școlare.* Termenul de *concurs* îl putem asocia cu alți termeni cum ar fi întâlnire, confruntare, ierarhizare. Succint, am putea defini concursurile ca fiind examene de selecție a participanților. Între concursuri și examene există o diferență atât în ce privește modul de organizare cât și finalitatea acestora.

Profesorul Miron Ionescu apreciază că “orice examen poate deveni concurs în momentul în care cifra de școlarizare sau numărul de locuri sunt mai mici decât numărul candidaților; orice concurs se poate apropia de examen în situațiile în care numărul candidaților nu depășește numărul de locuri”¹⁸.

Un simplu examen reliefează gradul de cunoștințe sau de dezvoltare intelectuală atins de elevi într-un anumit moment, în timp ce concursul reprezintă o competiție între persoane ce cred că posedă același nivel cognitiv. Concursurile de cunoștințe religioase se realizează în vederea cuantificării rezultatelor învățării urmărindu-se următoarele obiective¹⁹:

- verificarea cunoștințelor la un moment dat;
- aprecierea calitativă și cantitativă a cunoștințelor;
- selecția pentru admiterea la o unitate școlară.

Odată cu reintroducerea religiei în școală s-au organizat și primele forme, mai timide, de concursuri școlare. În ultimii ani s-au organizat sistematic olimpiade de religie atât pentru școlile teologice, cât și pentru elevii care studiază religia în cadrul altor unități școlare. În legătură cu olimpiada de religie credem că aceasta este binevenită. Ceea ce impresionează este faptul că în cadrul olimpiadelor de religie elevii

¹⁸ Miron IONESCU, *Demersuri creative în predare și învățare*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, p. 301.

¹⁹ S. ȘEBU et alii, *Metodica predării religiei*, p. 185.

participanți, pe lângă faptul că reușesc să rețină foarte multe noțiuni de doctrină creștină, istorie bisericească, morală etc., reușesc să facă o abordare proprie a diferitelor teme primite. Reproducem câteva fragmente sugestive elaborate de către elevi în cadrul unor lucrări scrise la Olimpiada de religie.

Lucrări scrise la Olimpiada de religie - fragmente

- Clasa a VI-a, Olimpiada de Religie, faza județeană, Cluj-Napoca, martie, 2002

Tema: **Simbolul credinței:** ...Sfântul Duh este a treia persoană a Sfintei Treimi, unindu-se cu celelalte două ipostasuri într-un mod complet și deplin, toate cele trei persoane alcătuind o unitate a ființei deplină, însă de neînțeles de către mintea omenască. Cele trei ipostasuri ale Treimii nu voiesc și nu lucrează aparte, separat și deosebit, ci împreună, Sfânta Treime fiind o singură autoritate, o singură voință, o singură dreptate, o singură lucrare, fiindcă Sfânta Treime este o singură dumnezeire...

- Clasa a VIII-a, Olimpiada de Religie, faza județeană, Cluj-Napoca, martie, 2003

Tema: **Sfânta Liturghie:** Prin participarea la Sfânta Liturghie și prin împărtășanie, noi ne unim cu Hristos și facem pași importanți spre mântuire. Participarea la Sfânta Liturghie este darul cel mai de preț pe care ni l-a dat Dumnezeu. Este o datorie să fim alături de sfinți, heruvimi, de Maica Domnului, de Iisus...Întâlnirea cu Iisus (în Sfânta Liturghie) nu trebuie să ne înfricoșeze. Această întâlnire ar trebui să fie un balsam pentru sufletele noastre.

- Clasa a IX-a, Olimpiada de Religie, faza județeană, Cluj-Napoca, martie, 2002

Tema: **Eu și aproapele meu (eseu):** Dacă ar fi să-mi aleg un obiect în care m-aș putea transforma ar fi o punte. De ce? ... pentru că, astfel, foarte multă lume s-ar bucura de existența mea și i-aș putea ajuta pe toți... însă, din păcate, se pare că nu am darul de a-i apropia pe oameni de mine deși îmi doresc foarte mult.

- Clasa a VIII-a, Olimpiada de Religie, faza județeană, Cluj-Napoca, martie, 2002

Tema: **Biserica, comuniunea oamenilor cu Dumnezeu (eseu):** *Biserica, Trupul lui Hristos, nu respinge pe cei căzuți în păcat, ci îi altoiește în ea dându-le seva, adică harul și dragostea lui Dumnezeu ... În vârful turlei este crucea care ne arată dragostea lui Dumnezeu față de oameni, Care a trimis pe Fiul Său să Se răstignească pe această cruce sfântă pentru mântuirea noastră.*

Analizând aceste teme și felul cum au fost abordate de elevi ne obligă să apreciem activitatea profesorilor care i-au învățat și totodată să conștientizăm faptul că în fața unor tineri bine pregătiți nu ne putem prezenta nepregătiți și cu improvizații.

4. Portofoliul constituie un instrument de evaluare care include experiența și rezultatele obținute prin celelalte metode de evaluare, reprezentând o alternativă viabilă la modalitățile tradiționale de evaluare. Portofoliul se constituie într-o carte de vizită²⁰ a elevului, deoarece prin utilizarea acestui tip de evaluare se poate urmări progresul, modul de a gândi, maturizarea intelectuală și duhovnicească a elevului de la un an la altul. Portofoliul unui elev cuprinde lucrări scrise și practice, probe orale, proiecte, fișe de autoevaluare. El servește atât ca instrument de evaluare destinat profesorului, părinților sau comunității, dar și ca instrument de autoevaluare pentru elev. Din experiența personală a folosirii portofoliului ca instrument de evaluare, precizăm câteva utilități:

- elevii se implică într-un mod participativ, în realizarea activităților în cadrul disciplinei;
- este motivată creativitatea elevilor;
- factorii de decizie din școală cât și părinții, urmărind portofoliile elevilor, vor avea o imagine mai bine conturată asupra a ceea ce se realizează în cadrul disciplinei.

²⁰ S. ȘEBU et alii, *Metodica predării religiei*, p. 122.

Conținutul unui portofoliu se poate constitui din fișele de lectură, fișe de observare, articole, eseuri, răspunsuri la unele chestionare, teme pentru acasă. Evaluarea tip portofoliu constituie o formă modernă de evaluare, iar aplicarea ei, în opinia Părintelui Sebastian Șebu, se pretează perioadei de sfârșit de semestru.

5. Observarea directă se realizează pe baza unui plan dinainte elaborat și structurat, folosindu-se o fișă de observații, precum și fișă de caracterizare psihopedagogică. Acest tip de evaluare se realizează în contextul activităților didactice, urmărindu-se interesul și deprinderile elevilor și totodată atitudinea lor față de școală, în cazul religiei, atitudinea față de normele și preceptele doctrinare ale Bisericii. Participarea elevilor la realizarea activităților didactice, dorința de a participa la activități extrașcolare, îndeplinirea sarcinilor trasate sunt relevante în ceea ce privește nivelul de pregătire al elevilor. Metoda este mai eficientă atunci când este aplicată cu consecvență, când sunt folosite unele instrumente de înregistrare și structurare a constatărilor.

Acumularea cunoștințelor nu reprezintă un scop în sine, ci se face întotdeauna în vederea transpunerii în practică a efectelor pe care acestea le produc în planul dezvoltării intelectuale al elevilor. Altfel spus "nivelul de instruire al elevilor nu este dependent numai de cantitatea de informații acumulată, ci mai ales de valoarea instrumentală și operațională a acesteia"²¹. Credem că la disciplina religie, observând aplicabilitatea practică a cunoștințelor acumulate apelăm la una dintre cele mai importante metode de evaluare.

6. Proiectul reprezintă o activitate mai complexă și chiar dacă implică un volum de muncă mai ridicat din partea elevului, acest tip de evaluare este foarte motivant. Profesorul va trasa sarcinile, limitele proiectului după care elevul va continua acasă pe parcursul unei perioade mai îndelun-

²¹ I.T. RADU, *Evaluarea în procesul didactic*, p. 186.

gate de timp să realizeze proiectul propus. Proiectul poate fi realizat de unul sau mai mulți elevi, iar aprecierea lui poate fi făcută atât în clasă cât și în cadrul comunității parohiale: expoziție de icoane, organizată în cadrul parohiei sau al școlii, o expoziție de ouă încondeiate de Paști etc.

7. Chestionarul și testul

Chestionarul poate fi completat la sfârșitul unei lecții, capitol sau semestru și poate fi structurat pe mai multe compartimente: am învățat ..., am descoperit că ..., am folosit metoda ..., îmi place să citesc... Chestionarele pot fi nominale sau anonime. Pentru o mai bună autosituare profesorul poate apela la chestionarele anonime încurajându-i pe elevi să noteze și unele sugestii cu privire la îmbunătățirea activității profesorului. Tot prin intermediul chestionarelor anonime elevii pot fi îndemnați să-și facă o autoevaluare în care să-și prezinte realizările dar și erorile comise; în urma experimentării acestui tip de chestionar, am constatat că elevii sunt foarte sinceri în răspunsurile lor. Reținem faptul că profesorul trebuie să păstreze confidențialitatea acestor chestionare. Remarcile pot să fie făcute doar cu un mare grad de generalitate.

Testul este prezentat în Dicționarul de Management Educațional ca fiind un "instrument fundamental de diagnostic psihologic cu sensul de probă standardizată în ceea ce privește administrarea, interpretarea și cotearea rezultatelor"²². Prin intermediul testului obținem informații necesare fundamentării științifice a unor decizii ulterioare. Testele trebuie să corespundă unor cerințe²³, cum ar fi: validitatea, fidelitatea, etalonarea, standardizarea, aplicarea și corectarea testului în mod uniform pentru toți elevii.

²² Mariana DRAGOMIR et alii, *Mic dicționar de management educațional*, Hiperborea, Turda, 2001, p. 194.

²³ A. DANCIU, *Metodica predării religiei în scolile primare, gimnazii și licee.*, p. 232.

Strategii și procedee de evaluare a randamentului școlar

Prin strategie înțelegem - în general - o acțiune ordonată în vederea atingerii unui scop. În învățământ prin strategii didactice înțelegem o modalități prin care școala își îndeplinește misiunea, strategiile de predare-învățare definiind metodologiile generale care facilitează predarea și însușirea cunoștințelor, formarea deprinderilor precum și a unor trăsături comportamentale. În egală măsură strategiile de evaluare definesc procedurile de verificare, de măsurare, de estimare și apreciere. Ele însoțesc întotdeauna strategiile de predare - învățare, între ele existând o relație de interferență.

Procedeele de evaluare permit o anumită clasificare a strategiilor de evaluare în funcție de cantitatea de cunoștințe evaluate și în funcție de perioada de timp la care se raportează evaluarea. În raport cu cantitatea de informație verificată operăm cu evaluarea *parțială* și *globală*. Raportat la perioadele de evaluare putem identifica evaluarea *inițială*, *curentă* și *finală*. Prin conjugarea strategiilor și procedeele de evaluare se poate ajunge la o a treia clasificare: *evaluarea formativă* (continuă) și *evaluarea normativă* (cumulativă sau sumativă).

1. Evaluarea parțială

Prin strategia de evaluare parțială verificăm "elementele cognitive sau comportamentale secvențiale, prin ascultarea curentă, extemporale, probe practice curente."²⁴ Această strategie de evaluare se poate aplica după fiecare oră de curs sau după parcurgerea anumitor capitole. Evaluarea parțială se realizează în circumstanțe obișnuite, în cadrul activităților didactice. Poate fi realizată atât prin observarea activităților elevilor cât și prin crearea unor situații adecvate

²⁴ M. DRAGOMIR et alii, *Mic dicționar de management educațional*, p. 107.

dar și prin elaborarea și aplicarea unor probe în care elevii percep faptul că sunt antrenați într-o activitate de verificare.

2. *Evaluarea globală*

Acest tip de evaluare se folosește atunci când cantitatea de informații și deprinderi este mare. După cum susțin autorii dicționarului de management citat evaluarea globală se realizează prin organizarea unor examene și concursuri. Percepția examenului are mai mult un caracter școlar cu un scop instructiv educativ, în timp ce "finalitatea concursului este eminentamente socială, izvorâtă din contextul unui rol social sau profesional: acceptarea unei funcții, obținerea unei burse, a unui premiu"²⁵. Odată cu transformările sociale se impune o reconsiderare permanentă a concursurilor²⁶, care să țină cont atât de transformările sociale cât și de achizițiile didacticii moderne.

3. *Evaluarea inițială*

Evaluarea inițială se recomandă a fi făcută la început de semestru, la început de an școlar, începutul unei etape de instruire sau atunci când un profesor își intră în atribuții într-o nouă unitate școlară. "Ea are ca scop identificarea și diagnosticarea nivelului de cunoștințe al elevilor, în vederea organizării procesului didactic ulterior. Calificativele sau notele acordate nu se trec în catalog. Subiectele vor avea o dificultate medie"²⁷. Se poate realiza prin aplicarea unui test, a unui chestionar sau chiar a organizării unei forme de concurs.

La începutul unei etape de instruire există o oarecare lipsă de omogenitate în rândul elevilor cu privire la posibilitățile de receptare a noilor cunoștințe. În acest context,

²⁵ M. IONESCU, *Demersuri creative în predare și învățare*, p. 301.

²⁶ Gaston BERGER, *Omul modern și educația sa*, trad. Filip Brunea-Fox și Lisette Daniel-Brunea, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1973, p. 49.

²⁷ S. ȘEBU et alii, *Metodica predării religiei*, p. 186.

“apare necesitatea anticipării procesului de formare prin cunoașterea pregătirii anterioare a elevilor, a nevoilor de învățare cât și de crearea premiselor necesare pentru asimilarea noilor conținuturi”²⁸. A. Robinson este de părere că ceea ce influențează cel mai mult învățarea depinde de ceea ce știe elevul la plecare²⁹. Odată ce profesorul s-a documentat în această privință va lucra în consecință în perioada viitoare de instruire.

Scopul principal al evaluării inițiale îl constituie cunoștințele și abilitățile necesare în vederea asimilării noilor conținuturi. Nu este indicată o apreciere a performanțelor globale sau o ierarhizare a elevilor. Se poate întâmpla ca în urma unei evaluări inițiale să se impună anumite activități de recuperare a unor cunoștințe și deprinderi esențiale.

4. Evaluarea curentă

Acest tip de evaluare se face în timpul secvenței de instruire prin metodologii de ascultare orală, de verificare scrisă și teze. Se aplică în mod constant “pentru a evidenția pregătirea sistematică și dificultățile întâmpinate de către elevi în pregătirea lor...; întrucât învățarea trebuie să se realizeze permanent, evaluarea curentă nu se anunță”³⁰. Evaluarea curentă se poate realiza sub orice formă: orală, scrisă, teste, portofoliu, proiecte.

În cadrul evaluării curente se poate folosi și verificarea de tip colocviu. Colocviul poate fi aplicat atât în lecțiile de fixare și de sistematizare a cunoștințelor din perioada de predare – învățare cât și în perioada specifică evaluării³¹. Colocviul se desfășoară sub forma unei discuții libere, profesorul având obligația de a crea o atmosferă destinsă,

²⁸ I.T. RADU, *Evaluarea în procesul didactic*, p. 141.

²⁹ David P AUSUBEL, Floyd G ROBINSON, *Învățarea în școală: o introducere în psihologia pedagogică*, trad. Leonard Gavrilu și Sandu Lăzărescu, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1981, p. 38.

³⁰ S. ȘEBU et alii, *Metodica predării religiei*, p. 186.

³¹ M. DRAGOMIR, *Managementul activitatilor didactice*, p. 124.

degajată de colaborare. La sfârșitul activității profesorul face aprecieri individuale, cât și frontale (la adresa grupului), asupra modului de desfășurare și participare la colocviu.

5. *Evaluarea finală*

Se realizează la sfârșitul unei perioade de instruire în vederea estimării și aprecierii gradului de acumulare a informației primite pe parcursul unui semestru sau al unui an școlar. De obicei se realizează prin examene, elevii percepend acest tip de evaluare ca fiind mult mai sever. Evaluarea finală în comparație cu evaluarea realizată pe parcurs este retrospectivă și de sinteză. Evaluarea finală realizează unele **funcții specifice**³²:

- *Funcția de verificare* care se manifestă ca o sinteză a secvențelor educaționale concretizate în cunoștințe, competențe, atitudini comportamentale;
- *Funcția de comunicare* prin care randamentul activităților este subliniat atât în interiorul sistemului, elev, profesor, școală, cât și în afara lui, părinți, comunitate parohială, autorități, comunitate locală, instituții centrale.

6. *Evaluarea formativă (continuă)*

În ultimele decenii s-a recurs la unele reconsiderări esențiale asupra evaluării. Procesul de evaluare a fost perceput nu doar din perspectiva funcțiilor sale de constatare, diagnostică și prognoză, ci și din perspectiva funcțiilor sale formative, latura formativă a evaluării sporind potențialul ei de ameliorare a întregului proces de învățământ, îndeosebi a secvențelor de evaluare. Inovarea de substanță pe care o aduce evaluarea formativă se conturează în efectul său reglator pe care îl produce, te ajută să știi unde te afli ca să știi ce ai de făcut.

³² I.T. RADU, *Evaluarea în procesul didactic*, pp. 174–176.

În zilele noastre mai mult ca oricând "Biserica este chemată să-și exercite funcția ei profetică, de a distinge ceea ce este adevărat de ceea ce este fals, ea trebuie să zică **da** la tot ceea ce este în conformitate cu Împărăția lui Dumnezeu, așa cum aceasta s-a descoperit în viața lui Hristos și să zică **nu** față de tot ceea ce degradează demnitatea și libertatea omului"³³.

Teoreticienii învață că atunci când performanțele elevilor sunt evaluate, după fiecare lecție profesorul obține informații despre felul cum și-a realizat obiectivele propuse și totodată facilitează identificarea neajunsurilor și a aspectelor critice, "evaluarea formativă se aplică atât cunoștințelor sau abilităților dobândite în lecția curentă cât și achizițiilor dobândite în lecția precedentă"³⁴. Pentru o mai bună imagine a evoluției elevilor într-o anumită perioadă de timp este recomandabilă întocmirea unui portofoliu de evaluare continuă.

7. Evaluarea normativă (cumulativă sau sumativă)

Evaluarea normativă se realizează la finalul unei etape de instruire, semestru, an școlar, ciclu de studii în vederea obținerii unui bilanț al performanțelor elevilor pe o perioadă delimitată. Evaluarea realizată în acest mod nu însoțește procesul didactic în toate secvențele sale. Ea facilitează o sondare în ceea ce îi privește pe elevi, disciplina predată și profesorul care a predat-o.

Evaluarea normativă are un caracter retrospectiv în raport cu activitățile de învățare evaluate și, drept urmare, nu oferă posibilitatea de corecție imediată în scopul ameliorării și perfecționării procesului. Datele oferite de evaluarea normativă (sumativă) pot constitui probe în vederea ameliorării

³³ Valer BEL, *Misiune, parohie, pastorație: coordonate pentru o strategie misionară*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2002, p. 13.

³⁴ Ion ALBULESCU, Mirela ALBULESCU, *Strategii de predare și învățare a disciplinelor socio-umane.*, Napoca Star, Cluj-Napoca, 2000, p. 142.

viitoare a strategiilor de predare. Ca urmare "estimările finale pot să servească drept mijloc de diagnosticare și să furnizeze informațiile necesare care conduc în final la ameliorarea situației învățământului, prin înlăturarea unor neajunsuri și corectarea erorilor. Dar aceste ameliorări nu mai folosesc elevilor care au parcurs perioada de instruire evaluată"³⁵.

Principala funcție a evaluării normative este de a contribui la clasificarea elevilor. Planificarea probelor de evaluare sumativă necesită o abordare rațională a efortului, evitându-se supraîncărcarea elevilor. Un exemplu de evaluare normativă îl constituie examenul de bacalaureat. În cadrul concursurilor școlare elevii își demonstrează competențele printr-o confruntare concurențială³⁶, evaluarea normativă astfel realizată având un caracter pronunțat selectiv urmărindu-se ocuparea unui număr limitat de locuri. Dacă această evaluare se face la nivel gimnazial, itemii trebuie astfel formulați încât aceștia să nu solicite doar o simplă reproducere, ci în egală măsură să solicite angajarea gândirii și creativității. La realizarea itemilor mai trebuie să observăm și etapa psihogenetică în care se află elevii pentru care îi concepem, "elevii având o inteligență variabilă ce urmează stadiile de dezvoltare psihologică"³⁷.

Rezultatele estimate prin această strategie de evaluare necesită o raportare directă la obiectivele operaționale, precum și la cele instructiv – educative urmărite pe parcursul etapei de instruire evaluate³⁸. La disciplina religie sunt rare cazurile în care apelăm la evaluarea normativă. Acestea se reduc la olimpiadele și concursurile școlare, precum și la

³⁵ I.T. RADU, *Teoria și practica în evaluarea eficienței învățământului*, p. 66.

³⁶ I. ALBULESCU, M. ALBULESCU, *Strategii de predare și învățare a disciplinelor socio-umane.*, p. 145.

³⁷ Dorina ROMAN, *La didactique du français: langue étrangère*, Umbria, Baia Mare, 1994, p. 37.

³⁸ M. IONESCU, *Demersuri creative în predare și învățare*, p. 309.

examenelor de admitere la Seminariile Teologice. În cadrul evaluării normative se pot genera atitudini de neliniște și stres pentru elevi în funcție de rezultatele și aprecierile primite. Unele discipline, cum ar fi cele din aria curriculară matematică și științe "se pretează la o evaluare mai obiectivă, pe când cele umaniste și sociale predispun uneori la aprecieri marcate de subiectivitatea profesorului. Efectele apar și prin implicarea factorilor de personalitate atât cei care țin de profesor cât și cei care țin de elevi"³⁹.

Pentru concepatorii activităților catehetice și de curriculum sunt utile atât observarea performanțelor tinerilor cât și observarea unor erori repetate estimate cu ocazia evaluărilor. Reținem faptul că performanțele tinerilor sunt un indiciu al modului în care obiectivele catehetice și curriculare sunt sau pot fi finalizate. În măsura în care la nivelul activităților religioase la un anumit nivel de studiu se constată - prin metode variate de evaluare - neatingerea unor obiective, acest lucru trebuie semnalat celor care concept tematicile și conținuturile.

Avem convingerea că educația religioasă în școală și comunitatea parohială constituie un act misionar-sacramental, dar totodată are conotații educaționale profunde. Cunoașterea propriilor valori religioase reprezintă o formă de securizare culturală, un semn de civism și culturalitate. O mărturie și o mărturisire eficientă presupune o angajare în viața cetățenească, "ortodoxia credinței îmbinată cu comportamentul evanghelic constituind o adevărată mărturie evanghelică"⁴⁰. Activitățile catehetico-educative invită la reflecție, la autocunoaștere, având darul de a aduce comuniunea între oameni și de a solidariza membrii unei comunități.

³⁹ Constantin CUCOȘ, *Educația religioasă: repere teoretice și metodice*, Polirom, Iași, 1999, p. 248.

⁴⁰ I. BRIA, *Dictionar de teologie ortodoxă*, p. 118.

Lista autorilor

Abrudan, Mircea-Gheorghe – doctor, cercetător la Institutul de Istorie „George Barițiu”, Academia Română, Cluj-Napoca.

Andonov, Bojidar – profesor universitar, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Sf. Clement al Ohridei”, Sofia, Bulgaria.

Basarab, Mircea – preot, profesor universitar, Institutul de Teologie Ortodoxă, Universitatea Ludwig-Maximilian, München.

Băbuș, Emanoil – preot, profesor universitar, Facultate de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, București.

Bel, Valer – preot, profesor universitar, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Nicolae Ivan”, Cluj-Napoca.

Benga, Daniel – preot, profesor universitar, Facultatea de Teologie „Iustinian Patriarhul”, București; profesor universitar, Institutul de Teologie Ortodoxă, Universitatea Ludwig-Maximilian, München.

Bocșan, Nicolae – istoric, profesor universitar, Facultatea de Istorie, UBB, Cluj-Napoca.

Bolovan, Ioan – istoric, profesor universitar, Facultatea de Istorie, UBB, Cluj-Napoca; membru corespondent al Academiei Române; director al Institutului de Istorie „George Barițiu”, Academia Română, Cluj-Napoca.

Lista autorilor

Brusanowski, Paul – profesor universitar, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Sibiu.

Bud, Paula – lector universitar, Facultate de Teologie „Nicolae Ivan”, Cluj-Napoca.

Buda, Daniel – preot, profesor universitar, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Sibiu.

Buta, Mircea-Gelu – medic, profesor universitar, Facultatea de Teologie „Nicolae Ivan”, Cluj-Napoca.

But-Căpușan, Dacian – doctor, istoric bisericesc.

Cârja, Ion – istoric, conferențiar universitar, Facultatea de Istorie, UBB, Cluj-Napoca.

Chifăr, Nicolae – preot, profesor universitar, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Sibiu.

Chirilă, Ioan - preot, profesor universitar, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca.

Drăgoi, Macarie – doctor în teologie și istorie, Episcopul român al Episcopiei Europei de Nord.

Eppel, Marius – istoric, lector universitar, Facultatea de Istorie, UBB, Cluj-Napoca.

Gabor, Adrian – preot, profesor universitar, Facultate de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, București.

Gârdan, Gabriel-Viorel – preot, profesor universitar, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Nicolae Ivan”, Cluj-Napoca.

Ioniță, Viorel – preot, profesor universitar, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, București.

Karl W. Schwarz – profesor universitar, Institutul de Teologie Evanghelică, Universitatea din Viena.

Man, Dorel – preot, conferențiar universitar, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Nicolae Ivan”, Cluj-Napoca.

Lista autorilor

- Măruțoiu, Constantin – doctor, profesor universitar, Facultate de Teologie „Nicolae Ivan”, Cluj-Napoca.
- Măruțoiu, Victor-Constantin – doctor, poet.
- Moraru, Alexandru - preot, profesor universitar, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Nicolae Ivan”, Cluj-Napoca.
- Mühling, Markus – profesor universitar, Universitatea Wuppertal/Bethel.
- Nikolakopoulos, Konstantin – profesor universitar universitar, Institutul de Teologie Ortodoxă, Universitatea Ludwig-Maximilian, München.
- Nikolau, Theodor – profesor emerit, Institutul de Teologie Ortodoxă, Universitatea Ludwig-Maximilian, München.
- Oros, Mircea - preot, lector universitar, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Nicolae Ivan”, Cluj-Napoca.
- Pop, Ioan-Aurel – istoric, președinte al Academiei Române, profesor universitar, Facultatea de Istorie, UBB, Cluj-Napoca.
- Ritter, Adolf-Martin – profesor emerit, Facultatea de Teologie Evanghelică, Universitatea Karl Ruprecht, Heidelberg.
- Röhser, Günter – profesor universitar, Evangelisch-Theologisches Seminar, Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn.
- Săsăujan, Mihai - preot, profesor universitar, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, București.
- Schwarz, Hans – profesor universitar, Institutul de Teologie Evanghelică, Universitatea Regensburg.
- Stanciu, Vasile – preot, profesor universitar, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Nicolae Ivan”, Cluj-Napoca.
- Szentpétery, Péter – lector universitar, Facultatea de Teologie Luterană, Universitatea din Budapesta.

Lista autorilor

Șanta, Gheorghe - preot, lector universitar, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Nicolae Ivan”, Cluj-Napoca.

Timiș, Vasile – conferențiar universitar, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Nicolae Ivan”, Cluj-Napoca.

Villar, José Ramón – preot, profesor universitar, Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Universitatea din Navarra, Spania.

Wagner, Manfred – pastor luteran, Reutlingen, Germania.

Wenz, Gunther – profesor universitar, Facultatea de Teologie Evanghelică, Universitatea Ludwig-Maximilians, München.

Cuprins

<i>Virtuțile unui adevărat dascăl și părinte</i>	<i>5</i>
<i>Ioan-Vasile Leb. Biobibliografie selectivă</i>	<i>12</i>
Daniel Benga	
Vechile „Statute bisericești” ca surse ale vieții Bisericii din Antichitatea creștină	78
A.M. Ritter	
Kaiser Konstantin und das Problem der Toleranz in historischer und theologischer Sicht	99
Adrian Gabor	
Acte politice și legislative în favoarea Bisericii creștine în timpul domniei lui Constantin cel Mare (306-337)	117
Bojidar Andonov	
Die Orthodoxe Kirche. Säule der Geschichte Bulgariens	133
Alexandru Moraru	
Ierarhie și canonicitate în primele secole ale Bisericii	149
Emanoil Băbuș	
Secte și erezii în vremea lui Alexios I Comnenul	184
† Macarie Drăgoi	
La originile creștinismului nord-european. Încreștinarea Danemarcei	210
Ioan-Aurel Pop	
Rolul și amintirea Romei în conștiința medievală românească	256
Dacian But-Căpușan	
Mărturisirea ortodoxă a Sfântului Mitropolit Petru Movilă (1633-1646)	278
Nicolae Bocșan	
Privilegiile ilire și românii din Banat	293

Nicolae Chifăr

Dinamica teologiei și spiritualității ortodoxe
în Biserica Rusiei secolelor XVII-XVIII.....315

Dorel Man

Repere pentru discursul religios.
Didahiile Sfântului Antim Ivireanul.....351

Mircea-Gheorghe Abrudan

Orizontul cultural european al personalității
mitropolitului Andrei baron de Șaguna
reliefat de biblioteca, poliglotismul
și călătoriile nemuritorului ierarh.....361

Mihai Săsăujan

Negocieri diplomatice ale Legației României
din Constantinopol cu Patriarhia Ecumenică
pentru autonomia bisericească a schitului românesc
Prodromu de la Muntele Athos (1870 -1890).....389

Hans Schwarz

Kirche, Konfession und Nation
in der Protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert406

Paul Brusanowski

Über die Entwicklung des Staatskirchentums
in dem Raum der Orthodoxie424

Gunther Wenz

Was ist Theologie? Drei Fallstudien zu ihrem Begriff
und Verständnis aus dem Bereich
des deutschen Protestantismus461

Karl W. Schwarz

Zwischen kulturpolitischem Kalkül
und theologischem Interesse:
über einzelne Kontakte der Wiener
Evangelisch-theologischen Fakultät zur Orthodoxie.....508

Ioan Bolovan, Marius Eppel

Căsătoria mixtă în viziunea Bisericii romano-catolică,
reformată, evanghelică și a cultului mozaic
din Transilvania (sec. XIX-XX)535

Ion Cârja	
Aspecte privind receptarea unificării Italiei în istoriografia românească a secolului XX.....	551
Ioan Chirilă	
Căutând calea unității. Reflecții pe marginea volumului <i>Catholiques et Orthodoxes: Les enjeux de l'uniatisme. Dans le sillage de Balamand</i>	568
Viorel Ioniță	
Autocefalia Bisericii Ortodoxe din Ucraina din perspectivă panortodoxă.....	582
Gabriel-Viorel Gârdan	
Configurația religioasă globală. Realități și previziuni.....	598
Günter Röhser	
Der „historische Christus“ des Papstes. Ein Rückblick auf das dreiteilige Jesus-Buch Benedikts XVI	616
José Ramón Villar	
<i>Communicatio in sacris</i> according to the Roman Catholic Church	645
Mircea Basarab	
Exegeza canonică.....	661
Markus Mühling	
Predigen in der Liebesgeschichte Gott. Homiletik im Lichte trinitarischer Theologie.....	688
Theodor Nikolau	
Die Schöpfung aus orthodoxer Sicht. Einige grundlegende Aspekte	731
Konstantin Nikolakopoulos	
Falsificări moderne ale Evangheliei? Traducerea germană a Sfintei Scripturi „Biblia într-un limbaj adecvat“	738
Manfred Wagner	
Gegenwart der Märtyrer in der Evangelischen Kirche	751

Paula Bud	
Unitate, armonie și adevăr în creație sau despre relevanța alitheiă a raționalității creației	766
Péter Szentpétery	
Weltethos, neuer Atheismus und christliche Identität.....	785
Valer Bel	
Libertatea lui Dumnezeu și libertatea omului	812
Daniel Buda	
De ce studiem istoria? Câteva reflecții pornind de la o publicație recentă.....	825
Mircea Gelu Buta	
Centrul și periferia	841
Vasile Stanciu	
Muzica bisericească românească, de la Colinde la Cultura Madrigal.....	850
Constantin Măruțoiu, Ioan Bratu, Monah Siluan, Victor-Constantin Măruțoiu	
Investigarea materialelor picturale la icoana pe sticlă a Maicii Domnului cu Apostolii de la Mănăstirea Nicula.....	874
Mircea Oros	
Memorialul liturgic între tainic și real	881
Gheorghe Șanta	
Curriculum-ul școlar și relevanța educațională.....	898
Vasile Timiș	
Cateheza și educația religioasă. Principii, strategii și metode evaluative.....	909
<i>Lista autorilor</i>	931

Ca o primă aripă dintr-un diptic academic festiv, volumul de față își propune să onoreze, prin contribuțiile sale științifice de primă importanță, viața și activitatea părintelui profesor Ioan-Vasile Leb, un veritabil dascăl universitar, cu o reală deschidere internațională, dar și un ctitor de școală istoriografică bisericească.

Articolele publicate arată deschiderea internațională, legăturile vechi și fecunde cu teologi și institute de Teologie din străinătate, cu care părintele profesor Ioan-Vasile Leb a avut schimburi de idei și colaborări. Toate vorbesc despre câmpul de studiu vast al istoriei sacre, dar și profane, în care a lucrat părintele profesor, despre proiectele pe care le-a îndrăgit, despre vocația ecumenică a teologului și, mai ales, despre oamenii pe care părintele i-a întâlnit, la devenirea cărora a contribuit și care acum își exprimă recunoștința și considerația.

Deschiderea universitară este în primul rând un blazon ce conferă celui care îl poartă viziune înaltă și noblețe, dar îi dă și o responsabilitate care îl obligă la atitudine, înțelepciune și viziune. O serie întreagă de virtuți pe care părintele profesor Leb le-a întrupat în mod natural, i-au garantat nu doar succesul activității sale academice, ci l-au transformat într-un model pentru colegi și ucenici, deopotrivă. Părintele Ioan-Vasile Leb, în calitatea lui de profesor universitar și de părinte sufletească, a acționat în toată viața și activitatea sa firesc, cu aceeași seriozitate, bunăvoință și deschidere, nu pentru confortul său sau pentru imaginea lui, ci în primul rând pentru a-și onora misiunea la care a fost chemat.



ISBN: 978-606-37-1003-2
ISBN: 978-606-37-1006-3